







ÉTUDES

SUR

SAINT AUGUSTIN

MONTPELLIER, BOEHM & FILS, IMPRIMEURS
Place de l'Observatoire.



ÉTUDES

SUR

SAINT AUGUSTIN

SON GÉNIE, SON AME, SA PHILOSOPHIE

PAR



L'ABBÉ FLOTTES

ANCIEN VICAIRE-GÉNÉRAL TITULAIRE DE MONTPELLIER, PROFESSEUR HONORAIRE
A LA FACULTÉ DES LETTRES DE LA MÊME VILLE .

Ornées d'un Portrait de saint Augustin

« *Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere. Non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est; ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem, apud Platonicos me interim quod sacris litteris non repugnet, reperturum esse confido.* » (Contr. Acad., *lib. III, cap. XX, n. 43, tom. I, ed. Bened.*)

— *Quæ quidem (veritas) si tam manifesta monstratur, ut in dubium venire non possit, præponenda est omnibus illis rebus, quibus in catholica teneor: si autem tantummodo promittitur et non exhibetur, nemo me movebit ab ea fide.* (Contr. epist. manich. quam vocant Fundam., *lib. I, cap. IV, n. 5, tom. VIII.*)

MONTPELLIER
F. SEGUIN, LIBRAIRE
rue Argenterie, 25

PARIS
DURAND, LIBRAIRE
rue des Grès-Sorbonne, 7

1861



SAINT AVGVSTIN,

D'après le portrait adopté par les Bénédictins.

Montpellier. Lith. de Boe

ÉTUDES

SUR

SAINT AUGUSTIN

SON GÉNIE, SON AME, SA PHILOSOPHIE

PAR

L'ABBÉ FLOTTES

ANCIEN VICAIRE-GÉNÉRAL TITULAIRE DE MONTPELLIER, PROFESSEUR HONORAIRE
A LA FACULTÉ DES LETTRES DE LA MÊME VILLE.

Ornées d'un Portrait de saint Augustin

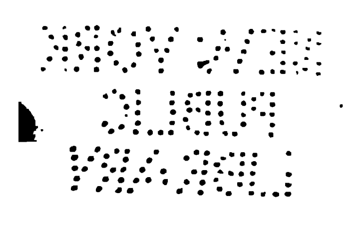
« *Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere. Non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est; ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem, apud Platonicos me interim quod sacris litteris non repugnet, reperturum esse confido.* » (Contr. Acad., *lib. III, cap. XX, n. 43, tom. I, ed. Bened.)*

-- *Quæ quidem (veritas) si tam manifesta monstratur, ut in dubium venire non possit, præponenda est omnibus illis rebus, quibus in catholica teneor : si autem tantummodo promittitur et non exhibetur, nemo me movebit ab ea fide.* (Contr. epist. manich. quam vocant Fundam., *lib. I, cap. IV, n. 5, tom. VIII.)*

MONTPELLIER
F. SEGUIN, LIBRAIRE
rue Argenterie, 25

PARIS
DURAND, LIBRAIRE
rue des Grès-Sorbonne, 7

1861



AVERTISSEMENT

La Bruyère a dit : «Quel plaisir d'aimer la religion et de la voir crue, soutenue, expliquée par de si beaux génies et par de si solides esprits (les Pères) ! surtout lorsque l'on vient à connaître que, pour l'étendue de connaissance, pour la profondeur et la pénétration, pour les principes de la pure philosophie, pour leur application et leur développement, pour la justesse des conclusions, pour la dignité du discours, pour la beauté de la morale et des sentiments, il n'y a rien, par exemple, que l'on puisse comparer à saint Augustin, que Platon et que Cicéron [1].»

[1] *Les Caractères*, etc.; Des esprits forts.

Leibnitz appelle saint Augustin *un grand homme, d'une grande pénétration et qui avait infiniment d'esprit*[1].

M. Villemain a exprimé sur le génie de saint Augustin un de ces jugements qui restent, après avoir enlevé les suffrages par la justesse de la pensée et par la beauté de la forme. « Nous arrivons, dit-il, à l'homme le plus étonnant de l'Église latine, à celui qui porta le plus d'imagination dans la théologie, le plus d'éloquence et même de sensibilité dans la scolastique ; ce fut saint Augustin. Donnez-lui un autre siècle, placez-le dans une meilleure civilisation ; et jamais homme n'aura paru doué d'un génie plus vaste et plus facile. Métaphysique, histoire, antiquités, science des mœurs, connaissance des arts, Augustin avait tout embrassé. Il écrit sur la musique comme sur le libre arbitre ; il explique le phénomène intellectuel de la mémoire, comme il raisonne sur la décadence de l'empire romain. Son esprit subtil et vigoureux a souvent consumé dans des problèmes mystiques une force de sagacité qui suffirait aux plus sublimes conceptions[2]. »

Le cardinal Maury s'écriait : « Il semble que nous

[1] *Leibnitzii opera*, etc., tom. V, pag. 8, 65, édit. de Dutens.
[2] *De l'Éloquence chrétienne dans le* IV[e] *siècle :* saint Augustin.

ne puissions plus monter dans les chaires chrétiennes sans nous appuyer sur les ouvrages de l'évêque d'Hippone[1]. » Nous pouvons affirmer, sans dépasser les limites du vrai, qu'il n'y a point de grande question philosophique à laquelle saint Augustin n'ait donné ou n'ait préparé une solution. On connaît ces paroles de Fénelon : « Si on rassemblait tous les morceaux épars dans les ouvrages de saint Augustin, on y trouverait plus de métaphysique que dans ces deux philosophes (Socrate et Descartes)[2]. »

Cette appréciation de l'archevêque de Cambrai nous a déterminé à composer ces *Études*. Nous allons en indiquer le plan, l'esprit et le but. Elles sont divisées en trois parties. La première renferme le tableau dans lequel nous nous efforçons de retracer le génie et l'âme de saint Augustin. Ce tableau n'est point une biographie complète. Ce grand homme peut être considéré sous des aspects divers ; nous n'avons pas l'intention de peindre l'évêque et le saint : nous voulons nous borner à présenter l'image de l'homme et du philosophe. Cette biographie, conçue à un point de vue psychologique, est en quelque sorte une *psychologie*. Ses éléments sont les faits qui révèlent la na-

[1] *Panégyrique de saint Augustin.*

[2] *Œuvres de Fénelon;* Lettres sur la religion, tom. I, pag. 422, édit. de Lebel.

ture physique, intellectuelle, morale de saint Augustin, et les circonstances au milieu desquelles elle s'est développée. Nous rapportons ces circonstances et ces faits ; ils servent à expliquer les égarements et les erreurs du fils de Monique, les tourments qui les accompagnaient, le besoin de conversion qui le pressait vivement. Sa conversion sans doute est l'œuvre de la grâce. Mais l'action providentielle mêle la douceur à la force et tire le bien du mal même.

Si l'on réfléchit sur la nature physique, intellectuelle, morale de saint Augustin, il sera aisé de comprendre que, même naturellement, sa raison et son cœur ne pouvaient trouver le repos que dans la connaissance de la beauté suprême, *toujours ancienne et toujours nouvelle*, que le christianisme nous montre par le Verbe incarné. On comprendra aussi que ses puissantes facultés étant purifiées, fortifiées, fécondées par la grâce, de grandes transformations devaient s'opérer dans ses sentiments et dans ses croyances. Cette première partie est suivie d'un Appendice, où sont examinées quelques observations critiques sur la personne et sur les écrits de saint Augustin.

La deuxième partie contient l'exposition de sa philosophie ; elle a quatre sections, sous ces titres : *prolégomènes*, *l'homme*, *Dieu*, *l'univers*.

Les pensées philosophiques de saint Augustin ont

pour objet les vérités accessibles à l'intelligence, établies sur des preuves rationnelles ; elles sont disséminées dans sept volumes in-folio. Tantôt elles sont développées dans des *dialogues*, des *traités*, des *lettres*. Tantôt elles sont mêlées, dans des *sermons*, à l'enseignement des dogmes chrétiens, pour les expliquer. D'autres fois, jetées çà et là sous la forme de sentences, elles apparaissent comme des traits de lumière. Nous avons réuni ces pensées ; nous en avons fait un corps et nous l'avons disposé dans un ordre qui a quelque analogie avec celui que Descartes et Bossuet ont suivi, le premier dans ses *Méditations*, le second dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*.

La disposition que nous avons adoptée nous faisait redouter un écueil. Nous pouvions craindre que les pensées de saint Augustin, séparées de ce qui les précède et de ce qui les suit dans ses écrits, rapprochées dans un ordre qu'il ne leur a pas donné, ne conservassent point leur véritable signification. Nous avons fait tous nos efforts pour éviter cet inconvénient si capital. Nous croyons avoir réussi. Au reste, nos lecteurs pourront s'en assurer, en consultant les textes. Nous avons le soin de rapporter ceux dont il importe le plus de connaître le sens vrai ; ils sont placés à la fin de l'ouvrage, dans un Appendice.

Les matériaux qui constituent ce que nous appelons la philosophie de saint Augustin lui appartiennent : ce sont ses paroles analysées ou traduites ; l'ordre est notre ouvrage. Quelquefois, nous avons fait précéder les articles d'un sommaire, d'un résumé, pour diriger le lecteur. Un grand nombre de ses écrits ont été traduits en français. Nous avons profité des traductions anciennes, mais en les retouchant. Lorsque nous employons les traductions contemporaines, nous ne manquons pas de nommer le traducteur.

Les pensées philosophiques de saint Augustin que nous avons réunies étant extraites de ses *dialogues*, de ses *traités*, de ses *lettres*, de ses *sermons*, sont revêtues de formes de style différentes que nous avons conservées quelquefois, parce qu'elles montrent la souplesse de son esprit, et donnent à notre *exposition* un caractère de vérité de plus.

La troisième partie est consacrée à l'examen de la philosophie de saint Augustin. Elle commence par des appréciations particulières et se termine par une appréciation générale. Les premières ont pour objet divers points de cette philosophie ; la seconde en considère l'ensemble.

Le génie de saint Augustin a été comparé au soleil, qui a des taches sans rien perdre de son éclat et de sa grandeur. Des objections contre sa philosophie ont

ètè faites à différentes époques ; elles n'ont pas manqué de nos jours. Nous les avons longtemps étudiées dans les ouvrages mêmes où elles sont proposées. Nous les rapportons ici avec exactitude, et nous exposons le résultat de notre examen. Nous désirons vivement faire partager à nos lecteurs les jugements que nous leur soumettons; mais nous pouvons d'avance nous rendre ce témoignage, que notre impartialité ne sera point contestée. Nous nous sommes religieusement appliqué à écouter toujours ce cri de la conscience : Inclinez-vous devant la sainteté ; admirez le génie ; adorez la vérité, qui est Dieu même !

ÉTUDES

SUR

SAINT AUGUSTIN

PREMIÈRE PARTIE

LE GÉNIE, L'AME DE SAINT AUGUSTIN

SECTION PREMIÈRE

SAINT AUGUSTIN AVANT SA CONVERSION

CHAPITRE PREMIER

Depuis la naissance de saint Augustin jusqu'à la fin de ses études.

Augustin naquit à Tagaste [1], en Afrique, le 13 novembre 354. Son père Patricius était païen, d'un caractère bon, mais violent ; il ne reçut le baptême que vers la fin de sa vie. Monique, sa mère, était chrétienne et pieuse. Leur fils fut donc soumis, dès son enfance, à l'influence de leçons et d'exemples

[1] L'emplacement de Tagaste a été découvert au mois de mai 1844. Les ruines que les Arabes désignent sous le nom de *Souk-Aras* sont celles de cette ville. (Voyez les *Études africaines*, par M. Poujoulat, tom. II, pag. 22.)

contraires. Monique voulut qu'Augustin, immédiatement après sa naissance, fût marqué du signe de la croix et qu'il goûtât le sel mystérieux. Elle le fit inscrire au nombre des catéchumènes[1], développa de bonne heure dans son âme ce sentiment intérieur qui nous porte à recourir à l'Être tout-puissant, invisible, dont elle essaya de lui donner une idée adaptée à son intelligence; elle lui parla de la vie éternelle que Jésus-Christ nous a promise et méritée par son incarnation. « Les persuasions de Patricius, dit Tillemont, ne purent ruiner dans l'esprit de son fils l'autorité si légitime que sa mère y avait acquise par son insigne piété. Le nom de Jésus-Christ était entré si avant dans son cœur, dès ses plus tendres années, avec le lait de sa mère, et il y était gravé si profondément que, depuis cela, tous les discours où il ne trouvait point ce nom, quelque remplis d'éloquence, de doctrine et de vérités qu'ils fussent, ne le ravissaient pas entièrement[2]. »

[1] *Conf.*, lib. I, cap. XI, tom. I. — L'évêque, ou un prêtre délégué par lui, faisait cette cérémonie. A chaque scrutin, avant et après, on faisait sur le front du catéchumène plusieurs signes de croix et on lui faisait goûter le sel mystérieux. Il y avait sept scrutins. Ils commençaient le mercredi de la troisième semaine du carême et finissaient un des jours de la semaine sainte. C'était au dernier scrutin qu'on expliquait pour la première fois le symbole aux catéchumènes, que l'on appelait alors *compétents*.

[2] *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, in-4°, 1702, tom. XIII, pag. 4.

Le jeune Augustin ne tarda pas à donner des preuves de la vivacité de son esprit et de l'étendue de sa mémoire. Ses parents se hâtèrent d'en conclure qu'il pourrait devenir habile dans l'éloquence, et, par ce moyen, parvenir aux honneurs et à la fortune ; ils l'envoyèrent donc à l'école pour qu'il apprît à lire. Les récits qui frappaient ses sens et son imagination excitaient sa curiosité. Il en était avide; mais il éprouvait une répugnance prononcée pour le travail qui ne produisait pas immédiatement le plaisir. Les efforts qu'exigeaient les premiers éléments de la lecture lui étaient insupportables.

Son caractère était peu docile. Il désobéissait à ses maîtres, ne tenait pas compte des recommandations de ses parents. Le fouet pouvait seul l'émouvoir, et on y avait souvent recours ; cette punition lui paraissait un supplice affreux, tant il redoutait la douleur physique et l'humiliation.

Cependant la piété, dont le sentiment était déjà profond dans son âme, le portait à s'adresser à Dieu pour qu'il le préservât de ce terrible châtiment. Tout enfant, il l'invoquait comme son appui et son refuge; tout petit, mais avec une grande ardeur, il le priait de ne pas le laisser châtier à l'école [1]. Augustin priait, et ne faisait point d'efforts pour se corriger; ou, s'il en faisait, la paresse était bientôt victorieuse. Il commençait déjà à être tel qu'il sera jusqu'à son entière conversion, mêlant

[1] *Conf.*, lib. I, cap. IX, tom. I.

aux aspirations religieuses la persévérance dans le mal. Il trouva parmi quelques-uns de ses maîtres, des chrétiens qui continuèrent les enseignements de sa mère. Celle-ci le faisait assister aux exercices des catéchumènes.

Augustin n'avait pas encore quatorze ans [1], quand il fut saisi d'une subite oppression qui manqua de l'étouffer, et de l'enlever en un instant. Aussitôt sa foi devient ardente, il demande le baptême avec les plus vives instances; et, pour l'obtenir, fait un appel à la tendresse de sa mère. Déjà Monique se préparait à réclamer l'administration de ce sacrement salutaire; mais son fils s'étant remis tout à coup, elle fit différer la sainte ablution. Augustin regretta plus tard la détermination de sa mère, qui, prévoyant le débordement de tentations dont sa jeunesse était menacée, avait préféré d'exposer au danger de la profanation une terre informe, plutôt que l'image même de Jésus-Christ imprimée par le baptême.

Augustin continuait ses études à Madaure. Les maîtres qui lui avaient appris à lire, à écrire, à compter, avaient eu toutes ses répulsions; ceux qui l'initiaient à la littérature et qu'on appelait *grammairiens*, trouvèrent en lui un élève docile. Les fables poétiques qu'ils expliquaient charmaient son imagination,

[1] *Cum adhuc puer essem* (*Conf.*, lib. I, cap. XI). Chez les anciens, on distinguait l'*enfance*, INFANTIA, de la *puéritie*, PUERITIA. La première finissait à sept ans, la seconde se terminait à quatorze.

provoquaient l'explosion de sa sensibilité. Il s'attendrissait sur les malheurs de Didon, l'embrasement de Troie, la disparition de Créuse; les aventures d'Énée le ravissaient; et il aurait éprouvé une véritable douleur si on l'avait forcé d'interrompre une étude qui lui procurait de si douces jouissances.

Les plaisirs de l'imagination n'étaient pas le seul mobile qui soutenait son ardeur dans cette étude; la vanité venait encore l'exciter, en lui montrant la gloire des louanges et la honte du blâme. Les élèves des *grammairiens* devaient exprimer, par exemple, la colère et la douleur qu'éprouvait Junon de ne pouvoir éloigner de l'Italie le roi des Troyens. Ils devaient entrer dans l'esprit du poète, et dire en prose à peu près ce que Virgile avait dit en vers; et l'on accordait plus d'éloges à celui qui avait su faire mieux parler Junon selon sa dignité, et exprimé en des termes bien appropriés les mouvements de sa colère et de sa douleur[1]. Ces exercices jetaient l'âme d'Augustin dans l'anxiété, d'un côté par le désir du succès, de l'autre par la crainte de la honte ou des coups.

Son aversion pour la langue latine ne dura pas comme celle qu'il eut pour la langue grecque. Des circonstances heureuses rendirent moins pénibles les dégoûts qu'il éprouvait pour les premiers éléments du latin : « Lorsque j'étais encore tout petit enfant, dit-il, je ne savais pas les mots latins, et cependant

[1] *Conf.*, lib. I, cap. XVII, tom. I.

je les appris, sans terreur et sans torture, par ma seule attention, au milieu des caresses de mes nourrices, des jeux et des badinages qu'elles inventaient en riant et en s'amusant elles-mêmes; j'appris donc à parler sans aucune contrainte, mais pressé par le besoin qu'éprouvait mon cœur d'exprimer ses pensées, ce que je n'aurais pu faire sans apprendre quelques mots, non par des leçons, mais par l'exemple de ceux que j'entendais parler, et dans les oreilles desquels j'introduisais à mon tour mes propres sentiments[1]. »

Augustin n'eut pas les mêmes secours pour apprendre la langue grecque; il n'en connaissait pas un mot; la crainte seule du châtiment le forçait à l'étudier. Cette difficulté d'apprendre une langue étrangère fut sans doute ce qui répandit tant d'amertume pour lui sur la douceur des fables grecques si admirablement tissées par Homère[2]. Une libre curiosité a plus de force que la contrainte; aussi Augustin ne fut-il jamais un habile helléniste; mais il sut assez de grec pour lire et pour traduire les auteurs profanes ou ecclésiastiques qui avaient écrit dans cette langue[3].

Les rapports d'Augustin avec ses condisciples et ses maîtres étaient quelquefois répréhensibles et révé-

[1] *Conf.*, liv. I, chap. XIV, pag. 21, traduct. de M. Janet.
[2] *Conf.*, lib. I, cap. XIV, tom. I.
[3] Voyez la note A, appendice de la 1re partie.

laient de graves défauts; son penchant à la gourmandise était impérieux. « Je trompais, dit-il, mon pédagogue, mes maîtres et mes parents, entraîné par l'amour du jeu, par l'ardeur des vains spectacles et le désir inquiet et puéril de les imiter. Il m'arrivait aussi de dérober à l'office ou de la table de mes parents quelques friandises, soit par gourmandise, soit pour les donner à d'autres enfants, qui me vendaient ainsi le plaisir de leurs jeux. Souvent même, dans ces jeux, vaincu moi-même par le vain désir de la supériorité, je surprenais des victoires frauduleuses. Bien plus, je ne souffrais pas moi-même que l'on me trompât, et, si j'en découvrais qui le fissent, je les accablais de reproches; si, au contraire, j'étais surpris, j'étais toujours prêt à en venir aux coups, plutôt que de céder. Est-ce donc là, mon Dieu! cette innocence des enfants? Non, cette innocence n'existe pas. Ce qu'ils sont alors avec leurs maîtres et leurs pédagogues pour les noix, les balles, les oiseaux, ils le sont plus tard avec les rois et les magistrats pour de l'or, des terres, des esclaves; les objets de la passion changent avec les années, comme de plus grands supplices succèdent aux châtiments de l'enfance; mais, au fond, c'est toujours la même chose [1].»

Augustin a retracé l'état de son âme à l'époque qui précéda son adolescence. « J'étais déjà, dit-il; je vivais, je sentais, j'avais à cœur ma conservation, image de

[1] *Conf.*, liv. I, chap. XIX, pag. 27, traduct. de M. Janet.

l'unité mystérieuse dont je sortais; je veillais par une sorte d'instinct secret sur l'intégrité de mes sens, et même, dans les petites pensées et les petits objets dont je m'occupais, je me réjouissais de la vérité. Je ne voulais pas être trompé; j'avais de la mémoire, je m'exerçais à la parole, j'aimais l'amitié, je fuyais la douleur, la bassesse, l'ignorance.... Tous ces biens viennent de mon Dieu. Je ne me les suis pas donnés; ce sont des biens, et leur réunion, c'est moi-même. Celui qui m'a fait est bon; il est lui-même mon bien, et je lui dois tous ces biens dont je jouissais dans mon enfance; car je péchais en ne cherchant pas en lui, mais dans sa créature, la volupté, la sublimité, la vérité; et ainsi je me précipitais dans les douleurs, les confusions et les erreurs[1].»

Augustin, parvenu à l'adolescence, va céder à des tentations violentes; ses mœurs se corrompent. Sa nature physique tout africaine est pleine de feu; son imagination s'exalte à la lecture des poètes, aux représentations des spectacles; son âme aime avec passion. Son père et sa mère ne l'environnent pas d'une surveillance active et sévère. Les parents, dans ce siècle, disaient, en parlant des jeunes gens : *Laissez-les faire; ils ne sont pas encore baptisés*. Patricius ne faisait pas difficulté de se baigner avec son fils pubère. Les sages païens ne se le permettaient point : *c'est*, dit Cicéron, *contraire à la bienséance*[2].

[1] *Conf.*, liv. I, chap. XX, pag. 28, traduct. de M. Janet.
[2] *De Offic.*, lib. I, cap. 35.

Les parents d'Augustin ne songeaient pas à le marier ; c'était cependant le seul moyen de contenir ses sens dans des bornes légitimes. Mais ils craignaient que le mariage ne fût un obstacle aux progrès de leur fils dans l'éloquence, qui seule, d'après leurs désirs, devait être l'objet de ses efforts. Les vues de Patricius en cela étaient toutes mondaines. Augustin croyait que Monique y mêlait des intentions plus chrétiennes, et il conjecture que, dans la pensée de sa mère, les études qu'elle lui recommandait tant, non-seulement étaient sans danger, mais pouvaient avoir quelque utilité pour le rapprocher de Dieu [1].

Augustin avait quitté Madaure et était revenu à Tagaste ; il fut obligé d'interrompre ses études pendant une année. Patricius, qui était un des moindres citoyens de sa ville, consultant son ambition plutôt que ses ressources, voulait envoyer son fils à Carthage pour faire sa rhétorique. Il fallut attendre qu'on eût préparé l'argent nécessaire à ce voyage [2].

Cette année passée dans l'oisiveté fut fatale aux mœurs d'Augustin : les divertissements de toutes sortes auxquels il se livrait avec une entière liberté, remplissaient tous ses moments ; son père ne s'en préoccupait pas. Monique, il est vrai, adressait en particulier à son fils quelques avertissements salutaires ; mais celui-ci aurait cru se déshonorer en suivant

[1] *Conf.*, lib. II, cap. III, tom. I.
[2] *Conf.*, lib. II, cap. III, tom. I.

les conseils d'une femme. Les jeunes compagnons de ses plaisirs étaient des débauchés qui s'imaginaient que, pour se faire valoir, ils devaient exagérer leurs désordres. Il aurait rougi d'être moins corrompu qu'eux; il voulait l'emporter dans cette lutte honteuse, et lorsque, dans sa conduite, la réalité ne lui donnait pas cette triste supériorité à laquelle il aspirait, il s'attribuait des infamies qu'il n'avait point commises.

Placé dans un tel milieu et dans de pareilles circonstances, Augustin fut entraîné par les premières exigences de son fougueux tempérament. Il était alors absorbé par le besoin d'aimer et d'être aimé; mais il ne savait point se renfermer dans les bornes que prescrit l'union chaste et lumineuse des esprits; et les vapeurs qui s'élevaient du limon de sa concupiscence et des bouillons de sa jeunesse, enveloppaient et obscurcissaient son cœur, au point qu'il ne distinguait plus la sérénité des sentiments de l'amitié, des ténèbres d'une passion criminelle.

Ce double désir qui fermentait confusément dans son âme l'emporta à travers les précipices de toutes les passions, et le plongea dans un abîme de désordres. Son cœur s'agitait, se débordait en débauches, et s'égarait de plus en plus dans des voies pleines de semences stériles pour le bien mais fécondes en douleurs, avec une bassesse orgueilleuse et une lassitude incapable de repos. Il épuisait les plaisirs au point de les faire dégénérer en amertume. Cette disposition de sa nature était tout à la fois un écueil et un remède.

Le besoin des sensations vives était une tentation dangereuse, et l'amertume qui les accompagnait pouvait favoriser le retour à la vertu.

Augustin le reconnut. Il se rappelait que, tandis qu'il s'abandonnait avec fureur au torrent de ses passions et qu'il dépassait toutes les limites permises par le Seigneur, il n'avait pu cependant éviter ses châtiments; et il remerciait sa sévérité miséricordieuse d'avoir mêlé de douloureuses blessures à des joies illicites, afin de lui apprendre à chercher un plaisir sans amertume [1].

C'est pendant l'interruption de ses études qu'Augustin se rendit coupable d'un vol. Il y avait dans le voisinage d'une vigne appartenant à son père, un poirier chargé de fruits, qui n'étaient ni beaux ni de fort bon goût. Il courut bien avant dans la nuit, avec une troupe de méchants enfants, pour secouer cet arbre; ils emportèrent une quantité prodigieuse de poires, dont ils mangèrent fort peu, et jetèrent le reste aux pourceaux [2].

Augustin juge ce vol avec sévérité; la délicatesse de sa conscience et la sagacité de son analyse y découvrent la réunion de plusieurs fautes; écoutons-le : «J'ai voulu et j'ai accompli ce larcin sans y être poussé par aucune pauvreté ni par aucun besoin, mais par

[1] *Conf.*, lib. II, cap. II, tom. I.
[2] *Conf.*, lib. II, cap. IV, tom. I.

l'aversion de la justice et par l'excès de mon iniquité. Car j'ai volé ce que j'avais moi-même en abondance et beaucoup meilleur ; et ce n'était pas pour jouir de ces choses que je désirais les obtenir par le vol, c'était pour jouir du vol même.... Qu'ai-je donc aimé dans ce larcin?.. Est-ce donc que j'ai eu du plaisir à violer la loi par la fraude, ne le pouvant par la force, et à imiter, captif, une fausse liberté, en faisant impunément ce qui m'était défendu? image obscure et vaine de la toute-puissance... O corruption!... ai-je pu me plaire à ce qui m'était défendu, par cette seule raison que cela était défendu? Si je me rappelle bien les sentiments que j'éprouvais alors, je n'eusse point commis tout seul ce larcin : ce que j'aimais donc, c'était la complicité dans le crime.

» Ainsi, il n'est pas vrai que je n'aimasse rien que mon larcin... Si c'eût été le fruit volé que j'eusse aimé et si je n'eusse voulu qu'en jouir, si enfin l'injustice n'eût été pour moi qu'un moyen de me procurer du plaisir, j'aurais pu la commettre seul, et je n'avais pas besoin de l'assaisonnement d'une compagnie pour enflammer l'ardeur de mon désir ; mais puisque le plaisir n'était pas pour moi dans les fruits mêmes, il était donc dans l'action, mais surtout dans la société qui m'aidait à la commettre... O amitié ennemie! source impénétrable de séduction pour les âmes, plaisir de nuire né du jeu et de la plaisanterie, désir de faire tort à autrui sans aucun intérêt personnel, sans aucune passion de vengeance! Mais, lorsqu'on entend ces mots : *Allons!*

faisons cela, on a honte de n'être pas aussi impudent que les autres [1]. »

L'histoire nous apprend qu'à cette époque, la corruption de l'Afrique était à son comble ; elle aurait suffi pour opérer la ruine de cette contrée. Carthage était un égout où aboutissaient tous les vices. Il n'y avait dans cette ville ni place ni rue où les bonnes mœurs ne fussent blessées [2], et, ce qui était plus affreux encore, on y était témoin de l'alliance monstrueuse des infamies païennes avec les pratiques du christianisme [3] ; aussi les écarts d'Augustin doivent-ils moins nous étonner que la réserve qui le porta à les renfermer dans certaines limites.

A dix-sept ans, Augustin vint à Carthage pour y terminer ses études. Il y fut entretenu, non-seulement avec l'argent que son père avait préparé, mais aussi avec l'assistance de Romanianus, le plus considérable des habitants de Tagaste : celui-ci avait, à ce qu'il paraît, une maison à Carthage ; il y logea son jeune protégé, et conçut pour lui une affection toute particulière qui ne se démentit jamais [4].

Ce fut cette même année qu'Augustin fixa sur une femme ce besoin d'aimer et d'être aimé qui le tour-

[1] *Conf.*, liv. II, chap. IV, VI, VIII, IX, pag. 35, 40, 41, 42 ; traduct. de M. Janet.

[2] *Salviani oper ; de Gubernat. Dei*, lib. VII, pag. 172, in-8°. Parisiis, 1669.

[3] *Hist. de la destruct. du paganisme*, etc., tom. II, pag. 231, 232.

[4] *Mémoires*, etc., tom. XIII, pag. 11.

mentait ; et cet accord honteux fut concerté dans l'égli
même, un jour consacré à l'une des plus grandes s
lennités du christianisme. Les rapports qui existère
entre cette femme et lui, par la fidélité et la tendress
offraient quelques apparences du mariage. Son â
voulait de l'ordre même dans une situation illicite,
une fastueuse vanité lui faisait rechercher les deh
des mœurs élégantes et distinguées.

Mais cette image mensongère d'une union légiti
ne put lui procurer ni le repos ni le bonheur. S
caractère jaloux, qui lui rendait odieuse la seule pen
qu'il pourrait ne pas posséder seul l'objet aimé,
créait une infinité de chagrins. Augustin a rapp
plus tard les tristes effets de sa passion, et il rend
grâces à la miséricorde de Dieu d'avoir arrosé de
ses plaisirs, et de l'avoir comme déchiré par les ver
brûlantes de la jalousie, des soupçons, des craint
des colères et des querelles [1].

Adéodat fut le fruit de ce commerce illégitime. I
instincts moraux d'Augustin, quoiqu'il n'eût qu'u
femme et qu'il lui fût fidèle, lui faisaient sentir,
son expérience, la différence qu'il y a entre le l
conjugal, qui n'est formé que pour avoir des enfan
et le lien d'un amour déréglé [2].

Augustin, à Carthage, ne céda point, comme il av

[1] *Conf.*, lib. III, cap. I, tom. I.

[2] *Conf.*, lib. IV, cap. II, tom. I. (Voyez la note B, appen
de la 1re partie.)

fait ailleurs, à la vanité déplorable qui tient à honneur de nous faire paraître plus vicieux que les autres. Il se distingua de ses condisciples débauchés et turbulents, qui avaient mérité le nom de destructeurs, *eversores*, nom sinistre et diabolique dont ils se faisaient gloire, comme d'un certificat d'élégance et d'urbanité; il vivait cependant avec eux, et leur amitié lui plaisait. Il éprouvait une sorte de honte impudente de ne pas leur ressembler, mais il avait horreur de leurs actions et ne les imitait pas [1]. Il était, à Carthage, appliqué à l'étude et se montrait l'ami de l'honnêteté et de l'ordre. Vincentius le Rogatiste lui a rendu ce témoignage [2].

D'après les conjectures de Tillemont, Augustin étudia la rhétorique sous un nommé Démocrate, qu'il appelle son précepteur [3] ; il fit de grands progrès dans ses études et obtint le premier rang dans sa classe. Ce brillant succès flatta son amour-propre, excita son ardeur et lui fit concevoir les plus belles espérances. Il était dans la dix-neuvième année de son âge, lorsqu'une nouvelle voie se présenta devant lui : elle devait, après de grands et longs efforts et de nombreux écarts, le conduire, avec le secours de la grâce et les enseignements du christianisme, à la connais-

[1] *Conf.*, lib. III, cap. III, tom. I.

[2] *Studiis olim deditum litterarum, quietis et honestatis fuisse cultorem.* (Epist. XCIII, n. 51, tom. II.)

[3] *Mémoires*, etc., tom. XIII, pag. 11.

sance de la vérité et à la pratique de la vertu. C'est la philosophie qui lui ouvrit cette voie et l'y fit entrer.

Environné de compagnons débauchés, dans un âge qui manquait d'expérience, il étudiait l'éloquence et aspirait à y exceller pour la fumée des vanités humaines, lorsque l'ordre habituel de ses études lui fit tomber entre les mains un livre de Cicéron[1], que nous avons perdu. C'était une exhortation à la philosophie, intitulée *Hortensius*. Ce livre changea les sentiments de son âme; il tourna vers Dieu ses prières et donna une direction nouvelle à ses désirs. Les vaines espérances s'avilirent en un instant à ses yeux; il aspirait à l'immortalité de la sagesse avec une ardeur incroyable, et il commençait à se relever pour retourner à Dieu. Ce n'était pas pour *affiler la langue* qu'il étudiait ce livre, et ce qui l'intéressait dans cet écrit, c'étaient les vérités et non les paroles. Cette lecture l'excitait, l'enflammait, le dévorait en quelqne sorte; non par le désir de s'attacher à une secte quelconque, mais par le besoin d'aimer, de chercher, de poursuivre, d'embrasser la sagesse elle-même. Une seule chose refroidissait son ardeur : le nom du Christ n'était pas là[2].

Les heureuses impressions produites par la lecture

[1] Le texte porte : *Cujus linguam fere omnes mirantur, pectus non ita* : presque tout le monde admire sa langue; il n'en est pas de même de son cœur. Mais saint Augustin affirme que Cicéron triompha par son courage (*virtute*) de la conjuration de Catilina. (*De utilit. cred.*, cap. XI, n. 25, tom. VIII.)

[2] *Conf.*, lib. III, cap. IV, tom. I.

de l'*Hortensius* ne changèrent pas la nature des rapports d'Augustin avec la mère d'Adéodat ; il ne se sépara point de cette femme. Le besoin de trouver dans les livres de philosophie le nom du Christ, les regrets et le mécontentement qu'il éprouvait quand il ne l'y voyait pas, étaient des indices certains que le dieu des philosophes ne le satisferait jamais et que son âme ne pourrait s'attacher qu'au Dieu des chrétiens.

L'*Hortensius* apprit à Augustin que l'éloquence ne consiste pas seulement dans les mots, mais que les pensées et les sentiments en sont la source, la vie, l'âme. Cette conviction néanmoins ne fut pas assez puissante pour lui faire goûter la simplicité des Livres saints, qu'il ne connaissait pas et dont il entreprit alors la lecture ; l'orgueil et la sensualité s'y opposèrent. Il nous dit lui-même « qu'il n'était pas encore digne d'entrer dans l'Écriture et d'abaisser la tête pour y marcher facilement ; elle lui parut indigne d'être comparée à la majesté de Cicéron. Son orgueil en dédaignait la simplicité, et le sens intérieur échappait à son intelligence[1]. »

La confiance d'Augustin en lui-même grandissait de jour en jour ; son esprit prompt et vif pénétrait dans toutes les sciences. A l'âge d'environ vingt ans, il lut les *Catégories* d'Aristote. On croyait que ce livre difficile ne pouvait être compris sans le secours d'un

[1] *Conf.*, lib. III, cap. V, tom. I.

maître ; cependant, l'ayant étudié tout seul, il l'entendit si bien que, lorsqu'il voulut en conférer avec ceux qui l'avaient étudié sous d'excellents maîtres, ils ne lui en purent dire que ce qu'il en avait compris de lui-même. Cet ouvrage d'Aristote fut pour lui l'occasion d'une grave erreur sur la nature de Dieu : il plaça Dieu parmi les corps, et persista longtemps dans cette erreur.

L'orgueil de sa raison fut exalté par de nouvelles preuves de la promptitude de son esprit pour bien comprendre, et de la netteté de son élocution pour bien exprimer. Il entendit, sans beaucoup d'efforts, tout ce qu'il put lire sur les arts libéraux, l'éloquence, la dialectique, la géométrie, l'arithmétique, et sa facilité pour apprendre ces arts et ces sciences fut si grande, qu'il ne s'apercevait de la difficulté que les personnes, même intelligentes, ont à les comprendre, que lorsqu'il s'efforçait de les leur expliquer [1].

CHAPITRE II

Saint Augustin enseigne à Tagaste, adopte les erreurs de Manès.

Augustin quitta Carthage et revint dans sa patrie, où il enseigna la grammaire. Il avait lu de bonne heure les livres des savants appelés *mathématiciens*, *astrologues*, qui s'appliquaient à calculer les éclipses

[1] Tillemont; *Mémoires*, etc., tom. XIII, pag. 17.

du soleil et de la lune et observaient le mouvement des astres, grand sujet d'étude pour les hommes religieux, grand *supplice pour la curiosité*[1]. L'exactitude des calculs de ces savants, qui, au moyen de règles sûres, trouvaient l'année, le mois, le jour et l'heure des éclipses avec les degrés d'immersion, avait séduit son esprit et l'avait amené à adopter les rêveries des tireurs d'horoscope, désignées plus tard par le nom d'*astrologie judiciaire*.

Augustin nous apprend qu'il consultait les devins. Licentius, qu'il met en scène dans ses livres contre les *académiciens*, lui rappelle les prédictions d'Albicérius : « Lorsque je l'interrogeai de votre part à Carthage, dit-il, pour savoir ce qu'était devenu un gobelet[2] qu'on ne trouvait point au logis, il désigna avec promptitude, et très-véritablement, non-seulement le lieu où était caché ce que l'on cherchait, mais encore le nom de la personne à qui la chose appartenait. Je n'ai pas oublié qu'un jour un jeune homme, à qui l'on avait donné de l'argent à porter, en avait, en chemin, volé une partie ; Albicérius lui commanda de compter toutes les pièces, et avant qu'il en eût vu absolument aucune, ni qu'il eût appris de nous combien on en avait apporté, il le contraignit, en notre

[1] *Magnum religiosis argumentum, tormentumque curiosis.* (*De ord.*, lib. II, cap. XV, n. 42.)

[2] Le texte porte : *cochlearium*. Villefore rend ce mot par *gobelet*, Tillemont par *cuiller*. Le *cochlearium* était une mesure d'une *cuillerée*.

présence, de rendre toutes celles qu'il avait enlevées.

» De plus, nous avons appris de vous-même que Flaccianus, cet homme si savant et si célèbre, racontait, en manifestant son étonnement, qu'après avoir formé le projet d'acquérir un héritage, il alla trouver Albicérius et l'entretint dans le but de faire révéler par lui ce dessein secret, afin de juger de son habileté. Le devin non-seulement lui dit aussitôt la nature de l'affaire dont il s'agissait; mais, ce qui excita encore plus l'admiration de Flaccianus, il lui spécifia, sans hésiter, le nom de cet héritage, si barbare et si difficile, qu'à peine Flaccianus lui-même pouvait-il s'en souvenir. Albicérius devinait encore les pensées de ceux qui l'interrogeaient [1]. »

Augustin persista longtemps dans ses erreurs sur l'astrologie judiciaire. Les sages conseils de Vindicianus, homme d'esprit, habile médecin, qui, en qualité de proconsul, avait mis sur la tête d'Augustin une couronne littéraire qu'il avait obtenue, ne purent le désabuser. Il lui disait souvent : « qu'en ouvrant au hasard un poète qui, sans doute, n'avait pas une telle intention en écrivant, on tombe quelquefois sur un vers merveilleusement en rapport avec la situation présente de celui qui lit » ; et il ajoutait : « qu'il n'y aurait rien d'étonnant à ce que l'âme de l'astrologue, à son insu

[1] *Cont. academ.*, lib. I, cap. VI, n. 17, 18, tom. I. On voit que les devins du temps d'Augustin avaient les mêmes prétentions que certains magnétiseurs de nos jours.

et par hasard, donnât une réponse qui fût d'accord avec la vie et les actions de celui qui l'interroge [1]. »

Nébridius, le cher ami d'Augustin, jeune homme excellent et plein de sagesse, qui se raillait de cet art de divination, ne fut pas plus heureux que le médecin Vindicianus. » Un fait certain dont son ami Firminus avait été l'objet, et qu'il lui rapporta [2], triompha de sa résistance ; il devint l'adversaire des astrologues, et fit de leurs rêveries le but de ses sarcasmes et de ses attaques [3].

L'*Hortensius* de Cicéron était une exhortation à l'étude de la philosophie, mais il n'indiquait pas l'école qui enseignait la vérité et la sagesse. Augustin désirait ardemment de les trouver ; les manichéens promettaient de les lui enseigner ; il crut à leurs promesses et devint leur disciple.

D'après ces hérétiques, tout ce qui existe a une âme : les pierres, les vêtements [4], etc.

Les âmes des bêtes et des hommes sont des parties

[1] *Conf.*, lib. IV, cap. III, tom. I.

[2] On ne sait pas si Augustin eut cette conférence avec Firminus à Carthage, ou lorsqu'il était en Italie ; il est certain seulement que cet entretien eut lieu avant sa conversion.

[3] *Conf.*, lib. VII, cap. VI. Voici le fait dont il s'agit : Firminus et le fils d'un esclave avaient le même thème de nativité. D'après les règles de l'astrologie judiciaire, ils devaient avoir la même destinée. Les événements donnèrent un démenti aux astrologues : Firminus occupa dans le monde un rang distingué, et le fils de l'esclave resta dans l'esclavage.

[4] *Tract. I, in Evangel. Joan.*, cap. I, n. 16, tom. III, 2[e] p.

de la substance de Dieu. Le Dieu bon et véritable a été en guerre avec la race des ténèbres, et il n'a pu empêcher qu'une partie de sa substance ne soit demeurée mêlée avec les princes des ténèbres. Cette portion échappe peu à peu de ces liens, et c'est à mesure qu'il en passe quelque chose dans le soleil, ou dans la lune, ou dans la bouche des *élus*, qu'elle se purifie de l'impureté qu'elle a contractée ; et ce qui en restera à la fin du monde, qui n'aura pu ainsi être purifié, sera jeté dans les supplices éternels [1].

Ils croyaient qu'une figue pleure quand on la cueille, ainsi que l'arbre sa mère, et que l'une et l'autre versent des larmes de lait. Si l'un des *élus* venait à manger cette figue cueillie, non de sa propre main, mais par le crime d'un autre, et la mêlait dans ses entrailles, il en faisait sortir, en priant au milieu de ses sanglots, des particules de Dieu qui seraient restées captives dans le fruit, si l'*élu*, par le travail de ses dents et de son estomac, ne les avait délivrées ; et cette figue aurait été condamnée au dernier supplice, si un autre qu'un manichéen l'eût mangée [2].

Les manichéens rejetaient le mal que l'on fait sur la fortune ou le destin, ou bien ils inventaient une autre nature qui n'est point l'ouvrage de Dieu [3]. Ils admettaient deux dieux, l'un bon et l'autre mauvais [4].

[1] *Epist.* CCXXXVI, n. 2, tom. II.
[2] *Conf.*, lib. III, cap. X.
[3] *Epist.* LV, n. 6, tom. II.
[4] *De morib. Eccl. cath.*, cap. X, tom. I.

Dans leur système, Dieu est corporel répandu dans l'espace, mêlé au monde ou dispersé hors du monde, à l'infini. Augustin professait la même erreur sur la nature de Dieu. Il le concevait corporel; il se le représentait cependant incorruptible, inaltérable, immuable, et il le préférait à tout ce qui se corrompt et change.

Tout ce qu'il ne pouvait se représenter étendu dans l'espace, dispersé, ou ramassé en sphère, ou gonflé, ou contenant quelque chose, ou capable de le contenir, ne lui paraissait absolument rien.... Il concevait Dieu remplissant des espaces infinis, pénétrant la masse entière du monde, et répandu encore au-delà dans l'immensité, sans jamais rencontrer de bornes; de telle sorte que la terre, le ciel, toutes choses possédaient Dieu, et toutes avaient leurs limites en Dieu, et Dieu nulle part. Et de même que l'atmosphère qui nous environne n'empêche pas la lumière du soleil de la traverser et de la pénétrer, non pas en la déchirant et en la coupant, mais en la remplissant tout entière; ainsi il s'imaginait que Dieu passait de la même sorte, non-seulement à travers le ciel, l'air, la mer, mais encore la terre, dont les plus grandes comme les plus petites parties lui étaient pénétrables et contenaient sa présence; enfin que, par une action intérieure et extérieure, il gouvernait tout ce qu'il avait créé [1].

Plusieurs causes déterminèrent Augustin à s'atta-

[1] *Conf.*, lib. VII, cap. I, tom. I.

cher aux manichéens pendant près de neuf année Il sentait vivement la supériorité de son intelligenc cette disposition fait croire aisément à l'indépendan absolue de la raison, et Manès la proclamait. Il n pouvait pas concevoir un Dieu entièrement spirituel et il ne voulait pas non plus lui donner la forme humaine. Le dieu de Manès n'avait pas cette forme et n'étai pas purement spirituel. Augustin attachait un gran prix au talent de la parole; les docteurs manichéens n'en étaient pas dépourvus. Ils faisaient impression pa l'austérité, au moins apparente, de leurs mœurs; il interdisaient le mariage à leurs *élus*, mais ils se montraient moins difficiles pour les *auditeurs*, qu'ils admettaient malgré l'irrégularité de leur conduite.

Leurs enseignements, sans doute, ne satisfaisaien pas entièrement la raison d'Augustin, mais il ne le abandonnait point, parce qu'il n'avait pas encore, pou les remplacer, des doctrines qui lui parussent meil leures. Dans un *Traité* adressé, après sa conversion, son ami Honoratus, qu'il avait entraîné dans le man chéisme, il s'exprimait en ces termes : « Vous save mon cher Honoratus, que ce qui me fit tomber da les piéges des manichéens, c'est qu'ils assuraient qu sans se servir de la voie impérieuse de l'autorité, conduiraient à Dieu et délivreraient de toute erre quiconque voudrait se ranger sous leur discipline ; c qu'est-ce qui m'obligea de les suivre et de les écou avec soin pendant près de neuf ans, au mépris de sainte religion qui m'avait été inspirée dès mon e

tance, sinon ce qu'ils disaient : qu'au lieu qu'on nous imposait le joug d'une croyance superstitieuse, et qu'on nous obligeait de croire les choses sans nous en rendre raison, ils ne voulaient contraindre personne à croire, qu'après avoir éclairci la vérité d'une manière qui la fit voir à découvert ?

»Comment ne me serais-je pas laissé attirer par de telles promesses, surtout dans la situation où j'étais lorsque je tombai entre leurs mains, c'est-à-dire plein de toute l'inconsidération de la jeunesse, amoureux de la vérité, mais enflé de cette sorte d'orgueil que l'on contracte d'ordinaire dans l'école, où l'on entend disputer sur toute chose des gens qui passent pour habiles, et ne demandant moi-même qu'à disputer et à discourir, traitant de chansons et de fables tout ce qui n'entrait pas dans mon sens, et désirant avec ardeur de me voir déjà en possession de cette vérité qu'ils promettaient de faire voir si clairement !

»Mais qu'est-ce qui m'empêcha aussi de m'attacher entièrement à eux, et qui fit que je me contentai d'être de ceux qu'ils appellent *auditeurs*, sans vouloir abandonner les affaires et les espérances que je pouvais avoir dans le monde, sinon que je m'aperçus qu'ils étaient bien plus féconds en raisons spécieuses pour combattre la doctrine de l'Église, qu'ils n'étaient riches en preuves pour établir la leur ?.... Cependant je les prenais pour des hommes extrêmement capables, parce qu'ils combattaient d'une manière véhémente et pleine de feu les erreurs grossières des ignorants; qu'ils savaient

donner sur ce sujet à leurs déclamations beaucoup d'étendue, et qu'ils répétaient toujours les mêmes choses avec beaucoup de variété.

» Prévenu pour cette sorte de talent, je ne m'aperçus que fort tard qu'il n'y avait rien dans tout cela qui ne fût à la portée de l'homme le plus médiocrement versé dans les sciences. Mais, pour ce qui regarde leurs principes, ils avaient la finesse de n'en découvrir que quelques-uns; et, quoique je ne les goûtasse pas, je jugeais toutefois qu'il fallait m'en contenter et m'y tenir, n'en ayant pas d'autres qui fussent plus satisfaisants pour moi...

» Je suis très-persuadé que vous ne m'avez jamais cru éclairé par le plus faible rayon de lumière, lorsque je ne respirais que l'amour du siècle, préoccupé de la criminelle espérance de pouvoir repaître mes yeux de la fragile beauté d'une femme; passionné pour la pompe et l'ostentation des richesses, pour le vain éclat des honneurs; livré à tous les plaisirs les plus dangereux et les plus coupables. Vous avez plus d'une fois remarqué que c'était à cela seul que j'aspirais, dans le temps que je les écoutais (les manichéens) avec le plus d'assiduité et de plaisir.

» Ce n'est pas que je veuille vous donner à entendre par là que les honteuses passions auxquelles je me livrais fussent les malheureux fruits de leurs enseignements; je conviens ici ingénûment qu'ils étaient très-exacts à recommander dans leurs discours d'éviter tout ce qui pouvait, même indirectement, m'y con-

duire[1]. Mais publier, comme ils font, que la lumière m'a abandonné depuis que, renonçant à la vanité, j'ai pris la résolution de ne manger que pour entretenir ma santé, et soutenir que, pendant que j'aimais les faux biens du siècle et que j'en avais les yeux fascinés, une lumière éclatante brillait dans mon esprit, en vérité, c'est, pour ménager les termes, l'imagination d'un homme qui réfléchit peu sur les choses dont il aime à parler[2]. »

Cependant Monique voyait avec une douleur de mère, et surtout de chrétienne, les désordres et les erreurs de son fils. Ses prières avaient obtenu que son mari reçût le baptême avant de mourir; mais son fils résistait à ses plus vives instances. Elle demandait continuellement à Dieu sa conversion; les larmes coulaient en abondance de ses yeux et inondaient la terre partout où elle élevait ses prières vers le Seigneur. Sa sollicitude pieuse l'obsédait la nuit et le jour. Elle eut, à cette époque, un songe qu'Augustin a cru devoir nous rapporter. Il lui semblait qu'elle était debout sur une règle de bois, et qu'un jeune homme éclatant de lumière s'approchait d'elle avec un visage

[1] Augustin n'avait été qu'*auditeur*, et il parle des enseignements reçus en cette qualité. Mais on accordait en secret aux *élus* des permissions immorales. (*Cont. Faust.*, lib. XXII, cap. XXX; lib. XXX, cap. VI. *Cont. Secund.*, cap. XXI, lib. *De hæres.*, cap. XLVI. *De mor. Manich.*, cap. XVIII.)

[2] *De utilit. cred.*, cap. I, n. 2, 3, tom. VIII. (Voyez la note C, appendice de la 1re partie.)

gai et souriant. Il lui demanda la cause de sa douleur et de ses larmes continuelles, d'un air qui indiquait qu'il cherchait moins à satisfaire sa curiosité qu'à lui apprendre une bonne nouvelle. Elle lui répondit que c'était la perte de l'âme de son fils qui la désespérait; le jeune homme l'invita à se rassurer, et lui dit de regarder si elle ne voyait pas son fils là où elle était elle-même. Elle regarda, en effet, et le vit debout à côté d'elle sur la même règle.

Monique raconta ce rêve à son fils, qui essaya d'abord de l'interpréter à sa manière, en ce sens qu'elle ne devait pas désespérer de devenir à son tour ce qu'il était ; mais elle répondit sur-le-champ, et sans aucune hésitation : « *Non, car il ne m'a pas dit : Où il est, vous êtes vous-même, mais : Où vous êtes, il est aussi*[1]. » Augustin fut plus ému de cette prompte réponse que du songe même, et sa mère lui permit de vivre avec elle comme auparavant et de s'asseoir à sa table, ce qu'elle avait commencé à lui interdire[2].

Monique, encouragée par ce songe, ne restait pas inactive, et, pour en faciliter l'accomplissement, elle appelait à son aide les personnes qu'elle jugeait capables de ramener son fils à la vérité et à la vertu. Ces personnes n'avaient pas réussi. Continuant à chercher des auxiliaires, elle s'adressa un jour à un évêque et le conjura de daigner s'entretenir avec Augustin

[1] *Conf.*, lib. III, cap. XI, tom. I.
[2] *Ibid.*

pour réfuter ses erreurs. L'évêque s'y refusa. Votre fils, dit-il, est trop indocile ; plein d'enthousiasme pour l'hérésie où il vient de tomber, il ne cherche qu'à embarrasser les simples par ses questions et ses objections. Laissez-le, et contentez-vous de prier pour lui le Seigneur. Il apprendra lui-même, en lisant leurs écrits, à reconnaître son impiété. Moi aussi, dans mon enfance, j'ai été livré à la secte des manichéens par une mère séduite ; j'ai lu et même transcrit presque tous leurs livres, j'ai enfin découvert par moi-même combien cette secte était à fuir, et je l'ai abandonnée ; votre fils fera de même.

Monique, malgré ces paroles, loin de cesser ses instances, les redoublait en fondant en larmes. L'évêque lui dit avec quelque impatience : Retirez-vous et allez en paix ; un fils qui coûte tant de larmes ne peut périr [1]. Ces paroles furent en quelque sorte une prophétie, qui ne s'accomplit, il est vrai, que neuf ans après [2].

Pendant ce long espace de temps, Augustin rechercha avec curiosité toutes les rêveries des manichéens ; il les écouta avec attention, les crut avec témérité, les persuada avec empressement à tous ceux qu'il put gagner, les soutint contre les autres avec chaleur et

[1] *Conf.*, lib. III, cap. XII, tom. I.
[2] Consultez les *Mémoires* de Tillemont, tom. XIII, n° 1, pag. 953, pour connaître avec précision le nombre d'années qu'Augustin passées dans le manichéisme.

opiniâtreté; et, pour nous servir de ses expressions, il s'élevait contre la foi avec un débordement de paroles aussi misérables que pleines de fureur; il poussait la crédulité jusqu'à s'imaginer que, pour se purifier des souillures qu'il avait contractées en se livrant à l'intempérance de toutes ses passions, il suffisait de porter des aliments *aux élus*, afin que, dans l'officine de leur estomac, ils en fabriquassent des anges et des dieux pour le délivrer[1].

Augustin s'abandonnait aux penchants impérieux de ses sens; mais les plaisirs sensibles ne satisfaisaient pas tous ses besoins d'affection. Il était *passionné* pour l'*union des esprits*. L'amitié lui paraissait un lien si intime que, dans sa pensée, les âmes de deux amis ne devaient en former qu'une, leur vie intellectuelle et morale devait être identique, mais à la condition, que peut-être il ne s'avouait pas, d'être, dans l'amitié, le principe et le but de cette vie. Il obéissait à cet instinct secret lorsqu'il s'efforçait d'entraîner tous ses amis dans les erreurs de Manès; il le purifia lorsque, plus tard, il s'appliquait, avec une religieuse ardeur, à dissiper les nuages qu'il avait lui-même entassés, et à conduire ou à ramener ses amis à la foi chrétienne.

Augustin énumère les causes qui forment les nœuds de l'amitié; bien des choses le charmaient dans ses amis : « c'était, causer et rire avec eux, se complaire réciproquement, lire ensemble de beaux livres, se

[1] *Conf.*, lib. IV, cap. I, tom. I.

divertir en commun et se donner des témoignages d'estime et d'honneur, quelquefois discuter sans aigreur, comme un homme avec lui-même, et même assaisonner par de rares dissentiments l'accord ordinaire des pensées et des opinions, s'instruire les uns les autres, regretter les absents avec impatience, recevoir avec joie ceux qui arrivent. Ces témoignages d'une bienveillance réciproque, qui s'échappent du cœur par la bouche, par la langue, par les yeux, par mille gestes pleins de charmes, sont comme un foyer où les âmes se fondent, et qui de plusieurs en fait une seule. Voilà ce que nous aimons dans nos amis, et c'est au point que la conscience humaine se sent coupable si elle ne rend pas amour pour amour, ne demandant rien aux sens que des témoignages de bienveillance [1]. »

Augustin enseignait à Tagaste [2] lorsqu'il goûta les douceurs de l'amitié, et qu'il en ressentit les amertumes. La communauté de patrie, d'âge, d'inclination, d'études, l'avait lié étroitement avec un jeune homme de sa ville natale. Cette amitié croissait de plus en plus et produisait entre les deux amis un sentiment d'une

[1] *Conf.*, liv. IV, chap. VIII, pag. 77 ; traduct. de M. Janet.

[2] Augustin enseigna pendant deux ans dans sa ville natale. La première année il professa cette partie de la littérature que l'on appelait *grammaire*; on croit que la seconde année il professa la *rhétorique*. (Consultez les *Mémoires* de Tillemont, tom. XIII, pag. 24, 953, 954.) Il employa les rétributions qu'il retirait de son enseignement, à subvenir aux besoins de ses parents, qui ne pouvaient se passer de ce secours. (*Cont. academ.*, lib. II, cap. II, n. 4, tom. I.)

douceur incroyable. L'influence d'Augustin sur ce jeune homme était si grande, qu'il l'avait détourné de la véritable foi et lui avait fait adopter les fables superstitieuses des manichéens. Ils s'égaraient ensemble dans les mêmes voies, et cette circonstance faisait qu'ils ne pouvaient se passer l'un de l'autre.

L'ami d'Augustin fut saisi d'une forte fièvre; un jour il demeura longtemps sans connaissance, et, comme on désespérait de le sauver, on lui donna le baptême à son insu. Augustin ne s'en mit point en peine, bien persuadé que les sentiments qu'il lui avait inspirés prévaudraient sur la vertu du sacrement reçu sans connaissance. Son espoir fut trompé; le malade se releva soulagé et presque guéri. Aussitôt qu'il put lui parler, il essaya de le plaisanter sur son baptême; mais il fut repoussé comme un ennemi, et invité avec une fermeté admirable à ne plus lui tenir un pareil langage; l'amitié était à ce prix. Augustin cacha son émotion, espérant réussir dans un moment plus favorable. Peu de jours après, pendant son absence momentanée, le malade fut repris de la fièvre et mourut[1].

Cette amitié, qui pour Augustin *était douce parmi toutes les douceurs de sa vie*, eut à peine une année d'existence; son affliction fut extrême, c'était du désespoir. La description qu'il en fait témoigne de toute la tendresse de son âme: «De quelle douleur, dit-il, mon cœur fut affligé! Tout ce que je voyais n'était que mort!...

[1] *Conf.*, lib. IV, cap. IV, tom. I.

a patrie m'était un supplice ; la maison paternelle me causait un incroyable ennui. Tout ce que j'avais partagé avec lui se tournait, sans lui, en torture. Partout mes yeux le cherchaient, et je ne le trouvais pas ; je haïssais toutes choses, parce que rien ne pouvait me le rendre et me dire : *le voilà, il va venir*, comme tout me le disait pendant sa vie, lorsqu'il était loin de moi. Je m'étais devenu à moi-même un problème insoluble, et je demandais à mon âme : *pourquoi es-tu triste? pourquoi te troubles-tu à ce point?* et elle ne savait que me répondre. Et si je lui disais : *espère en Dieu*, elle n'obéissait pas ; car cet être chéri que j'avais perdu était un être meilleur et plus réel que ce fantôme auquel je me disais d'espérer. Mes pleurs seuls m'étaient doux et avaient succédé à mon ami dans les délices de mon âme [1]. »

CHAPITRE III

Séjour de saint Augustin à Carthage pendant qu'il enseignait la rhétorique.

La douleur d'Augustin le détermina enfin à quitter son pays et à passer à Carthage ; mais le regret de la mort de son ami ne fut pas le seul motif de sa résolution. Déjà le désir de la fortune et l'espérance de la renommée avaient pu trouver une place au milieu des souvenirs douloureux de son amitié désolée ; il cacha son

[1] *Conf.*, liv. IV, chap. IV, pag. 72, 73; traduct. de M. Janet.

projet à sa famille et ne le découvrit qu'à Romanianus. Il lui fit part de l'espoir qu'il avait de s'élever dans une ville aussi considérable que Carthage. Romanianus essaya d'abord de le détourner de ce projet par l'amour qu'il avait pour Tagaste, sa patrie, où enseignait Augustin. Mais ne pouvant arrêter les espérances ambitieuses d'un jeune homme, espérances qui d'ailleurs paraissaient assez bien fondées, il y donna les mains. Son amitié généreuse fit plus : il l'aida même dans son dessein, le pourvut de toutes les choses nécessaires à son voyage et l'entretint ensuite à Carthage, où il devait professer la rhétorique, comme il l'avait entretenu lorsqu'il y était étudiant [1].

Augustin vint donc à Carthage. C'est dans cette ville, ainsi qu'à Tagaste, qu'il commença à s'environner de ce cortége de jeunes hommes dont l'amitié ne l'abandonna jamais. Il possédait leur cœur, dominait leur intelligence. Il en fit d'abord des manichéens; il contribua ensuite, par ses inspirations et ses exemples, à les rendre ou à les donner au christianisme ; plusieurs d'entre eux, devenus chrétiens, furent des évêques, des saints.

Augustin enseigna la rhétorique à Carthage. On distingue parmi ses disciples Alypius, Eulogius, l'aîné des enfants de Romanianus, etc. Il remplissait ses devoirs de maître avec intelligence et en homme d'honneur. Il voulait que ses écoliers fussent ver-

[1] Tillemont; *Mémoires*, tom. XIII, pag. 27.

tueux et sages, dans l'acception que le monde donne à ces mots. Il ne pouvait souffrir la licence excessive des écoliers de Carthage. Il leur enseignait tous les artifices de la rhétorique, non pas pour faire courir quelque danger à la vie d'un innocent, mais pour sauver quelquefois celle d'un coupable. Il se plaît à rappeler que Dieu le surveillait de loin sur ce terrain glissant. Au milieu de cette fumée qui l'enveloppait, Dieu vit scintiller dans son âme quelques lueurs de fidélité qu'il communiquait, en enseignant, à des jeunes gens amoureux des vanités et avides des mensonges qu'ils recherchaient ensemble[1].

Augustin mêlait à son enseignement sur la rhétorique des allusions morales. Alypius, qui avait été son écolier à Tagaste, le fut encore à Carthage. Une mésintelligence entre son père et Augustin ne lui permit pas d'abord de le prendre pour maître dans cette dernière ville, ce qui ne l'empêchait pas néanmoins de faire quelques apparitions dans sa classe, d'où il sortait après l'avoir un peu écouté. Enfin, il obtint de son père, quoique avec peine, de suivre ses leçons. S'étant servi un jour, pour expliquer un auteur, d'une comparaison tirée des spectacles du cirque, Augustin reprit en même temps, avec une ironie piquante, ceux qui se laissaient emporter à leur passion pour ce genre de spectacles. Alypius, qui était de ce nombre, prit pour

[1] *Conf.*, lib. IV, cap. II, tom. I. (Voyez la note D, appendice de la 1re partie.)

Augustin ne voyait partout que des formes corporelles. Comme il se sentait changeant, et qu'il ne pouvait nier qu'il ne le fût, puisqu'il désirait être sage et de pire devenir meilleur, il aimait mieux penser que Dieu était changeant, que de ne pas croire qu'il était lui-même ce qu'est Dieu. Il soutenait que la nature immuable de Dieu est fatalement condamnée à l'erreur, plutôt que d'avouer que la nature humaine changeante s'égare par sa propre faute, ou se trompe par un châtiment de la justice divine [1]. Il a fait remarquer qu'il ne donna jamais à Dieu une forme humaine, et qu'il crut toujours à l'immortalité de l'âme [2].

Augustin commençait à se détacher de ses croyances erronées. Sa raison opposait des difficultés ; le contraste qui existait entre la conduite des *élus* et leur enseignement blessait sa droiture naturelle : sa raison ne voyait pas pourquoi, dans le système des manichéens, Dieu avait envoyé l'âme sur la terre. Il était aussi ébranlé par l'argument que Nébridius lui proposait souvent et qui faisait une grande impression sur tous ceux qui l'entendaient. Nébridius disait aux manichéens : Quel mal pouvait faire à Dieu cette race de ténèbres dont vous faites le principe du mal, s'il n'eût pas voulu combattre contre elle ? Si elle pouvait lui faire du mal, Dieu n'est donc pas incorruptible, ce qui serait un blasphème ; si elle ne pouvait faire à

[1] *Conf.*, lib. IV, cap. XIII, XV, tom. I.
[2] *Conf.*, lib. VI, cap. XVI, tom. I.

Dieu aucun mal, il n'avait pas de raison de la combattre, et de la combattre de telle manière que l'âme, c'est-à-dire une autre partie de lui-même selon vous, est devenue misérable pour l'éternité [1].

Augustin avait assisté à une conférence qui avait eu lieu à Carthage entre un certain Helpidius et les manichéens : le premier les avait vivement attaqués; leurs réponses lui avaient paru manquer de solidité [2]. Il avait trouvé dans les livres des astronomes beaucoup de choses certaines et vraies sur les créatures, et l'évidence de leurs raisons lui était démontrée par ses propres calculs sur l'ordre des temps, et par les témoignages visibles des astres. Il comparait ces principes avec ceux des manichéens, et il voyait que les derniers étaient contraires aux faits attestés par le calcul et par les yeux [3].

Pendant les neuf années qu'il avait reçu les leçons des manichéens, il n'avait pu connaître aucun des *élus* qui n'eût été surpris dans quelque déréglement contraire à ses maximes, ou qui n'en eût été justement soupçonné. Plusieurs d'entre eux buvaient du vin, mangeaient de la viande, se baignaient; quelques-uns avaient été convaincus d'avoir séduit des femmes mariées, et les preuves étaient si claires qu'il était impossible à Augustin d'en douter [4]. Cependant, malgré

[1] *Conf.*, lib. VII, cap. II, tom. I.
[2] *Conf.*, lib. V, cap. XI, tom. I.
[3] *Conf.*, lib. V, cap. III, tom. I.
[4] *De mor. manich.*, cap. XIX, tom. I.

l'affaiblissement de sa croyance aux erreurs des manichéens, il espérait, pour la raviver, que le célèbre Faustus, évêque manichéen, qui devait arriver à Carthage, dissiperait ses doutes en répondant à toutes ses difficultés; il l'attendait donc avec impatience. Il fut trompé dans son attente, et, bien loin de le rattacher au manichéisme, Faustus lui fournit l'occasion d'en reconnaître toute la faiblesse.

Augustin, accompagné de ses plus intimes amis demanda à Faustus une audience, et le pria de désigner le temps et le lieu où ils pourraient conférer ensemble avec une entière liberté. Cette conférence fut accordée. Augustin voulait examiner avec lui les supputations des astronomes qu'il avait lues dans leurs livres, et les comparer avec ce qui était écrit dans ceux des manichéens, pour juger si les raisons de ces derniers étaient meilleures, ou du moins aussi bonnes que celles des premiers. Dès qu'il eut proposé ses doutes, Faustus avoua, avec une véritable modestie, qu'il n'était pas en état de soulever un pareil fardeau. Il savait qu'il ignorait ces choses, et il n'eut pas honte de le confesser. Il n'était pas de ceux dont Augustin avait éprouvé le bavardage, qui lui avaient promis de l'instruire sur toutes choses, et qui en réalité ne lui avaient rien appris. La conduite de Faustus lui plut. La modestie d'un esprit qui reconnaît sa faiblesse lui parut plus belle que toutes les choses qu'il désirait d'apprendre, et dans toutes les questions subtiles et

difficiles qu'il lui présenta, Faustus se montra toujours le même [1].

Le grand zèle d'Augustin pour les doctrines manichéennes s'était ainsi refroidi, et il n'espérait plus recevoir quelque vérité des docteurs de la secte, puisqu'il avait retiré si peu des lumières du plus illustre d'entre eux. Il prit le parti de ne le cultiver qu'à cause du goût passionné que Faustus lui montrait pour les lettres. Il se mit donc à lire avec lui ce qu'il désirait le plus d'entendre et ce qui paraissait le mieux approprié à un esprit tel que le sien. Au reste, quoique cette ardeur qu'il avait eue de faire des progrès dans le manichéisme fût tombée aussitôt qu'il eut connu le véritable mérite de cet homme, il ne se sépara point tout à fait de la secte, parce qu'il ne voyait rien de meilleur que la voie où il était entré [2].

Il était dans cette disposition d'esprit lorsqu'il forma le projet de quitter l'Afrique et d'aller enseigner la rhétorique à Rome. Lui-même nous fait connaître les motifs de sa résolution. Il affirme que ses amis se trompaient en l'attribuant à l'espérance de gagner plus d'argent et d'obtenir plus d'honneurs, quoiqu'il avoue que ces motifs ne furent pas sans influence sur sa détermination; il déclare que la principale cause, et presque la seule, fut l'assurance qu'on lui donna qu'à Rome les étudiants étaient re-

[1] *Conf.*, lib. V, cap. VII, tom. I.
[2] *Ibid.*

tenus par une discipline plus régulière, et ne se précipitaient pas avec insolence dans la classe d'un maître qui n'était pas le leur. Il était obligé, depuis qu'il enseignait, de souffrir ces mœurs, qu'il n'avait pas voulu partager lorsqu'il était étudiant. Il désirait donc d'aller dans un lieu où des gens bien informés l'assuraient qu'on ne voyait pas de pareils désordres[1].

CHAPITRE IV

Saint Augustin va à Rome.

Augustin, craignant de trouver des obstacles à son voyage, surtout dans la résistance de sa mère, ne communiqua son projet à personne ; il le cacha même à son bienfaiteur Romanianus, qui était absent ; celui-ci s'en offensa, mais ne lui retira point son amitié[2]. Son secret transpira néanmoins et parvint jusqu'à Monique La tendresse de la mère et la sollicitude de la chrétienne s'alarmèrent : tant que son fils était auprès d'elle, elle espérait sa conversion ; elle le croyait perdu sans ressource s'ils étaient séparés. Sa douleur fut donc excessive lorsque Augustin partit pour s'embarquer ; elle le suivit jusqu'à la mer, s'attachant

[1] *Conf.*, lib. V, cap. VIII, tom. I.
[2] *Cont. academ.*, lib. II, cap. II, n. 3, tom. I.

à ses pas, le retenant avec force pour s'opposer à son voyage, ou pour partir avec lui.

Voyant qu'il ne pouvait se dégager de sa mère, Augustin eut recours à un mensonge : il feignit de vouloir tenir compagnie à un ami jusqu'à ce que le vent permît à celui-ci de faire voile. Cependant Monique ne pouvait encore se résoudre à se séparer un instant de son fils, qui lui persuada, non sans peine, d'aller passer la nuit dans un endroit consacré à saint Cyprien et voisin du navire. Elle s'y rendit, et, pendant qu'elle y priait Dieu d'empêcher le voyage de son fils, il s'embarqua. Le vent s'étant levé favorable, Augustin perdit bientôt de vue le rivage. Monique s'y rendit le matin et, ne le trouvant plus, elle devint en *quelque sorte folle de douleur*[1], se retira désolée, mais accorda toujours à ce fils ses larmes et ses prières[2].

Augustin arriva heureusement à Rome ; il y fut bientôt atteint d'une grave maladie qui mit ses jours en danger. Il connut le péril, et, bien loin de demander avec ardeur le baptême, comme il l'avait fait dans son enfance, il poussa l'aveuglement jusqu'à se moquer des secours de cette *médecine céleste*. La miséricorde de Dieu eut pitié de lui, il recouvra la santé. Il attribua plus tard sa guérison aux prières de sa mère, modèle des veuves chrétiennes[3]. Dieu ne voulut point frapper

[1] *Illa insaniebat dolore.*

[2] *Conf.*, lib. V, cap. VIII, tom. I.

[3] Monique était chaste, sage, pratiquait l'aumône, honorait et servait les saints d'ici-bas, ne laissait passer aucun jour sans

le cœur de cette mère d'une blessure qu'elle aurait portée toute sa vie.

Augustin n'avait pas rompu extérieurement avec les manichéens; il logeait à Rome chez un *auditeur*, et avait souvent l'occasion de converser, non-seulement avec lui et les autres *auditeurs*, mais encore avec les *élus*. Il préférait leur société à celle des autres hommes. Il n'espérait plus néanmoins trouver la vérité chez eux, et, comme il aspirait toujours à la connaître, il la demanda aux académiciens[1]. «Après m'être établi en Italie, dit-il, j'entrai en conférence pour ainsi dire avec moi-même, afin d'examiner mûrement, non si je suivrais toujours la secte manichéenne, dans laquelle je me repentais fort de m'être engagé, mais quel moyen je prendrais pour connaître la vérité, dont l'ardent amour me faisait jeter des soupirs profonds. Je ne voyais pas d'abord qu'il me fût possible de trouver un chemin qui conduisît à ce riche trésor; de sorte que tous les divers mouvements dont j'étais agité, m'entraînaient dans le sentiment des académiciens.

» Ensuite, faisant de nouvelles réflexions selon l'étendue de mon génie, sur la nature de l'esprit de l'homme dont l'intelligence est si vive, si pénétrante et si lumineuse, je ne doutais plus qu'il ne fût possible d'arrive

faire une offrande à l'autel, venait deux fois par jour, le mati et le soir, à l'église, non pour se livrer à de vains entretiens a vieilles femmes, mais pour entendre la parole sainte et pou adresser à Dieu ses prières. (*Confess.*, lib. V, cap. IX.)

[1] Voyez la note G, appendice de la 1re partie.

ı la connaissance de la vérité, et j'étais persuadé 'u'elle ne demeurait cachée aux hommes que parce u'ils ignoraient le moyen qui devait la leur découvrir, ; qu'il fallait l'emprunter de quelque autorité divine ; me restait toujours une difficulté, qui consistait à scerner cette autorité à laquelle je devais déférer, ıisque, dans cet amas et cette confusion de sectes fférentes, chacune se vantait d'être dépositaire de la rité. C'était là pour moi un vrai labyrinthe, dans quel je n'avais pas la force de m'engager. Toutefois, ; me détachais de plus en plus du manichéisme ; je 'avais d'autre ressource, dans de si fâcheuses cir-onstances, que de demander à la Providence, par la oix de mes larmes et de mes gémissements, de venir ı mon secours. C'est ce que je faisais aussi avec une rande assiduité [1]. »

CHAPITRE V

Saint Augustin va à Milan. — Sa conversion.

Augustin, arrivé à Rome et guéri de sa maladie, com-ıença ses leçons de rhétorique ; il réunit chez lui ıelques élèves qui le connaissaient, et qui ensuite le isaient connaître à d'autres. Il apprit bientôt qu'il rait à souffrir à Rome des contrariétés qu'il ne con-issait pas à Carthage. Les jeunes gens, lui dit-on,

De utilit. cred., cap. VIII, n. 20, tom. VIII.

conspirant pour ne rien donner à leur maître, l'abandonnent tout à coup et s'en vont à un autre. Il conçut de l'aversion pour les écoliers de Rome. Il éprouvait ce sentiment lorsqu'il apprit que les magistrats de Milan avaient écrit à Symmachus, préfet de Rome, pour demander un professeur de rhétorique. Il sollicita ce poste, et c'est par l'entremise des manichéens qu'il fut présenté à ce magistrat. Le préfet de Rome, qui excellait dans l'art de bien dire, voulant juger de sa capacité, lui ordonna de faire un discours dont il lui indiqua le sujet; il en fut satisfait[1]. Cependant, observe Tillemont, les Italiens reprenaient Augustin, encore trois ou quatre ans après, sur sa prononciation[2]. Symmachus l'envoya à Milan; une place gratuite lui fut accordée dans les voitures publiques. Son séjour à Rome n'avait été que de quelques mois. Alypius, qui était avec lui, ne voulant pas le quitter, l'accompagna à Milan, où ils arrivèrent vers l'an 384.

C'est dans cette ville que la conversion d'Augustin devait avoir lieu. Cette conversion était difficile; ce devait être un renouvellement entier à opérer. Il fallait guérir son esprit dominé par l'orgueil, obscurci par de graves et nombreuses erreurs; il fallait guérir son âme appesantie par les sens, et dont la volonté était enchaînée par de coupables habitudes. Ce renouvellement

[1] *Conf.*, lib. V, cap. XIII, tom. I.
[2] *Mémoires*, etc., tom. XIII, pag. 50.

devait s'opérer lentement, par des changements successifs, à travers des incidents variés et souvent contraires. La lutte devait être longue, l'orgueil opposant une vive résistance. La grâce devait agir, par une influence secrète, sur toutes ses facultés, et le placer dans un milieu propre à seconder l'action intérieure de Dieu. Ainsi, dans les vues de la Providence, les erreurs successives d'Augustin, les événements de sa vie, les personnages avec lesquels il était en relation, contribuaient directement ou indirectement à sa conversion.

L'impossibilité où s'était trouvé Faustus, le plus habile des manichéens, de résoudre ses difficultés, l'avait pleinement convaincu que ce n'était point dans le manichéisme qu'il trouverait la vérité. Cette conviction avait été un véritable progrès, le premier de cette suite de degrés par lesquels il devait arriver à sa conversion. Mais il ne s'était pas dégagé de toutes les erreurs que lui avaient communiquées les manichéens; il en retenait toujours une partie: il croyait encore que c'est une nature étrangère qui pèche en nous; son orgueil prenait plaisir à penser qu'il n'était pas coupable s'il avait fait quelque mal, et il était bien aise de se justifier en rejetant sa faute sur un principe distinct de lui, quoiqu'il fût en lui.

Augustin n'avait jamais douté que Dieu ne fût incorruptible et immuable; mais quand il voulait s'en former une idée, il se représentait toujours quelque chose de corporel, de sensible, parce qu'il s'imaginait

que ce qui n'avait point de corps n'avait point d'être[1].

Malgré ses erreurs et au milieu de ses égarements, il avait toujours conservé un désir ardent de connaître la vérité ; il s'était adressé aux académiciens. Il lui était venu dans l'esprit, lorsqu'il était à Rome, que ces philosophes avaient été plus sages que les autres, en soutenant ou feignant de soutenir que l'homme est incapable de connaître la vérité[2].

Les académiciens furent donc des maîtres qui l'égarèrent ; il était tombé dans un découragement douloureux, mais une réaction s'était opérée. Se repliant sur lui-même, il avait fait de nouvelles réflexions sur la nature de l'esprit de l'homme, et il ne doutait plus qu'il ne fût possible d'arriver à la connaissance de la vérité. Il la cherchait encore à l'aide du raisonnement. Mais la diversité de sentiments chez les philosophes qui se combattent les uns les autres, lui faisant comprendre qu'il ne pourrait trouver la vérité dans cette confusion de sectes opposées, il avait été amené à conclure qu'il fallait l'emprunter à une autorité divine[3]. Cette conclusion était un nouveau progrès. Il fallait découvrir cette autorité, et Augustin n'était pas encore disposé à la reconnaître dans l'Église catholique. Les manichéens l'avaient prévenu contre cette Église ; ils l'accusaient de donner à Dieu la forme

[1] *Conf.*, lib. V, cap. X, XI, tom. I.
[2] Voyez la note G, appendice de la 1re partie.
[3] *De utilit. cred.*, cap. VIII, n. 20, tom. VIII.

corporelle et de se servir des textes de l'Ancien Testament grossièrement altérés. Ces préventions étaient profondément gravées dans son esprit.

Arrivé à Milan, Augustin se présenta devant l'évêque, qui le reçut en père et parut se réjouir de son arrivée. Cet accueil plein de charité le toucha, et aussitôt une vive sympathie s'établit entre l'évêque et lui. Il assiste à ses sermons, il l'écoute, non pas comme un maître de la vérité, mais comme un orateur habile; non pas avec la docilité d'un disciple, mais avec une affection filiale. Il l'écoutait avec une très-grande attention, pour s'assurer si son éloquence répondait à sa réputation. Son esprit était entièrement occupé à peser les paroles ; il ne pensait point aux choses, mais il prenait un grand plaisir à la douceur du langage qui le charmait.

Ce plaisir ne fut pas le seul effet que produisirent sur Augustin les sermons de l'évêque. L'idée est inséparable de la parole ; l'une et l'autre entrent tout ensemble dans l'esprit, et, lorsqu'on donne toute son attention à l'éloquence d'un discours, on finit par en reconnaître la force et la vérité. C'est ce qui lui arriva, mais peu à peu et par degrés. Il lui sembla d'abord que la doctrine d'Ambroise pouvait se défendre, et qu'il avait eu tort de croire que la foi catholique était renversée par les arguments des manichéens.

Les explications claires des passages les plus difficiles de l'Ancien Testament données par l'évêque dans

ses sermons, lui montraient qu'il n'était pas impossible de répondre aux railleries des manichéens contre la loi et les prophètes. Cependant, il ne pensait pas qu'il dût embrasser le christianisme, quoique cette religion pût avoir des hommes habiles, capables de la défendre et d'opposer des réponses vraisemblables et éloquentes aux objections de ses adversaires; il ne croyait pas non plus devoir condamner ceux-ci d'une manière absolue, parce que la religion qu'ils combattaient lui semblait aussi soutenable que la leur. La foi catholique ne lui paraissait plus vaincue, comme auparavant, mais il ne la croyait pas encore victorieuse. Cette nouvelle disposition de son esprit était encore progrès.

Cependant l'incertitude et le trouble duraient toujours. Il nous en a décrit les angoisses, que nous allons reproduire en partie. Il admirait surtout, en consultant ses souvenirs, combien de temps s'était écoulé depuis sa dix-neuvième année, où il avait commencé à brûler d'ardeur pour la sagesse, décidé déjà à abandonner, après l'avoir trouvée, les espérances frivoles et les folies menteuses des passions; et voilà que, parvenu à sa trentième année, il était toujours enfoncé dans la même boue, toujours avide de jouir des choses présentes, qui lui échappaient sans cesse et dissipaient son cœur. Il disait : « Demain je trouverai ce que je cherche; la vérité paraîtra clairement à mes yeux et je la saisirai. Faustus viendra, et m'expliquera tout. O grands philosophes de l'Académie, que vous avez

raison de dire qu'il n'y a rien de certain pour la conduite de la vie !

» Cherchons plus attentivement et ne désespérons pas. Voilà déjà que ce qui me paraissait absurde dans les Livres sacrés a cessé de le paraître : beaucoup de ces passages peuvent s'expliquer autrement que je ne le pensais, et raisonnablement. Je fixerai mes pieds sur ces marches où, enfant, j'ai été déposé par mes parents, jusqu'à ce que la vérité m'apparaisse dans sa clarté. Mais où la chercher? quand la chercher? Ambroise n'a pas le temps de m'écouter, moi-même je n'ai pas le temps de lire. Où trouver les livres eux-mêmes? Avec quoi et quand les acheter? A qui les demander? Puis je disais : il faut régler le temps ; il faut distribuer les heures pour le salut de mon âme.

» Une grande espérance s'est élevée en moi. La foi catholique n'enseigne pas ce que nous pensions, et nous l'accusions mal à propos ; ceux qui sont instruits dans les Écritures considèrent comme un sacrilége de croire que Dieu a une forme humaine ; et nous hésiterions à frapper pour nous faire ouvrir ce qui nous est encore fermé ! Avant midi l'école m'occupe ; mais les heures suivantes, que faisons-nous? Pourquoi ne pas nous mettre à cette œuvre ? Oui, mais alors quand ferons-nous visite à ces amis plus haut placés que nous, dont les suffrages nous sont nécessaires? quand préparerons-nous les leçons que les écoliers viennent acheter ? quand nous reposerons-nous et relâcherons-nous notre esprit des soins qui le fatiguent ?

» Mais plutôt quittons ces vaines et creuses occupations ; abandonnons tout le reste pour la recherche de la vérité. Cette vie est misérable, le moment de la mort est incertain : si elle venait tout à coup, dans quelles dispositions quitterions-nous ce monde, et où apprendrions-nous ce que nous aurions négligé ? Ou plutôt ne paierions-nous pas la peine de cette négligence ? Mais quoi ! si la mort enlève toute pensée et tout sentiment !... Eh bien ! cela même doit être cherché. Mais ne plaise à Dieu qu'il en soit ainsi ! Non, ce n'est pas en vain, ce n'est pas sans but que cet édifice gigantesque de l'autorité chrétienne s'est étendu par tout l'univers ; tant et de si grandes choses n'auraient pas été faites pour nous par une main divine, si la vie de l'âme devait disparaître à la mort du corps. Que tardons-nous à rejeter les espérances du siècle, et à nous consacrer tout entiers à la recherche de Dieu et de la vie bienheureuse ?

» Mais attendons un peu : ces biens qu'il faut quitter sont aimables, ils ne sont pas sans une secrète douceur, il ne faut pas témérairement rompre avec eux, car il est honteux d'y revenir lorsqu'on les a une fois quittés. Ne suis-je pas sur le point d'arriver à quelque charge ? Qu'aurai-je alors à désirer ? J'ai beaucoup d'amis, et de considérables : et même si je suis trop impatient, je puis obtenir au moins une charge de judicature, épouser une femme qui aura quelque argent, afin de ne point augmenter ma dépense, et ce sera un frein pour mes passions. Beaucoup de grands

personnages dignes d'être imités se sont livrés, quoique mariés, à l'étude de la sagesse [1]. »

Augustin s'entretenait ainsi avec lui-même, et des vents contraires poussaient son cœur tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Il était balloté par ce flux et ce reflux de sentiments et de pensées, lorsque Monique, ne pouvant plus résister au désir de revoir son fils, ne craint pas de traverser la mer, et arrive à Milan. Augustin lui apprit qu'il n'était plus manichéen, qu'il n'était pas non plus catholique, mais simplement catéchumène. Monique, sans manifester une grande joie, lui répondit avec calme et assurance qu'elle croyait, par le Christ, qu'avant de quitter la vie elle le verrait fidèle catholique [2]. Deux années devaient encore s'écouler avant la réalisation de ses espérances.

Monique, en attendant, était suspendue à la bouche d'Ambroise; elle l'aimait comme un ange de Dieu, parce qu'elle savait que c'était par lui que son fils avait été amené à cet état de fluctuation où il était alors; et elle ne doutait pas que cet état, semblable à un de ces accès que les médecins appellent des crises, ne fût pour lui une transition qui, au prix de quelque péril plus pressant, le ferait passer de la maladie à la santé [3].

Augustin continuait à écouter avec un grand plaisir les sermons d'Ambroise; la lumière pénétrait de plus

[1] *Conf.*, lib. VI, cap. XI, tom. I.
[2] *Conf.*, lib. VI, cap. I, tom. I.
[3] *Ibid.*

en plus dans son esprit. Rien ne le choquait dans les paroles d'Ambroise, mais il n'était pas encore certain si ce que l'évêque disait était véritable. Il exigeait une certitude mathématique pour être assuré des choses qu'il ne voyait pas. Il ne concevait pas encore que la foi seule pouvait guérir son esprit, en le dégageant des nuages qui l'obscurcissaient et l'empêchaient d'apercevoir la vérité. Il arrive souvent qu'un malade qui a passé par les mains d'un mauvais médecin, appréhende de se confier à un bon ; de même, l'âme malade d'Augustin, qui avait été trompée en croyant les manichéens, refusait de recevoir de l'Église sa guérison, dans la crainte d'admettre des erreurs. Il commençait néanmoins à comprendre que la méthode des catholiques l'emportait sur celle des premiers, parce qu'elle était et plus modeste et plus vraie. En effet, ceux ci promettaient de ne rien enseigner que de très-clair, et puis, ne pouvant prouver leurs doctrines, ils exigeaient que l'on crût sur leur seule parole des contes ridicules.

De nouvelles réflexions le confirmaient de plus en plus dans cette conviction. Il considérait combien de choses il croyait sans les avoir vues : événements historiques, détails sur des villes qu'il n'avait point visitées ; combien de choses encore il admettait sur la foi de ses amis, sur la foi des médecins et des autres hommes (croyances inévitables si l'on ne veut pas renoncer à vivre) ; enfin, avec quelle assurance imperturbable il pensait avoir été mis au monde par ceux

qu'il regardait comme son père et sa mère, ce qu'il n'aurait pu savoir s'il ne l'avait appris par le témoignage d'autrui.

Ayant reconnu que nous sommes trop faibles pour trouver la vérité par la seule raison, et que nous avons besoin du secours de la foi à la parole divine, Augustin commençait à croire que Dieu n'eût pas permis que les Écritures fussent parvenues par toute la terre à une si éclatante autorité, s'il n'eût voulu que ce fût par leur moyen que l'*on crût* en Lui et qu'on le cherchât. Déjà plusieurs passages lui ayant été expliqués d'une manière plausible, il attribuait à la profondeur des mystères les apparentes absurdités qui l'avaient d'abord blessé, et l'autorité de ces Écritures lui semblait d'autant plus digne de foi qu'elles cachent sous un humble langage le sens le plus profond. Accessibles à tous par le style le plus simple, elles ont cependant de quoi exercer la pensée des esprits les plus élevés ; elles reçoivent tous les hommes dans leur sein, et en même temps, par des chemins étroits, elles en conduisent quelques-uns plus près de Dieu [1].

Les erreurs qui obscurcissaient l'esprit d'Augustin se dissipaient peu à peu ; mais la guérison de son âme n'avançait pas. Il aspirait aux honneurs, à la fortune, au mariage, et endurait les souffrances qui accompagnaient ses passions. Les faits dont il était le témoin ou l'objet lui inspiraient quelquefois de mélan-

[1] *Conf.*, lib. VI, cap. V, tom. I.

coliques pensées sur la vanité des biens d'ici-bas. I
la lui fit sentir vivement, le jour où il devait réc
un panégyrique de l'empereur Valentinien le Jeu
plein de mensonges et cependant approuvé par ceu
mêmes qui savaient que ce n'était pas la vérité.

Son esprit était dévoré en quelque sorte par la
vre de ses pensées, lorsque, passant dans une ru
Milan, il aperçut un mendiant qui avait un peu tro
et qui paraissait joyeux. Cette vue le fit gémir ;
tourna vers quelques-uns de ses amis qui l'accon
gnaient, et leur parla avec un vif sentiment des doul
occasionnées par leur folie : « Que voulons-nous,
disait-il, sinon atteindre à cette joie où ce mendiant
a précédés, et où peut-être nous ne parviendrons jam
à l'aide de quelques pièces de monnaie qu'il a o
nues, il a touché le but où nous aspirons par des dét
et des défilés pleins de périls ! Ce mendiant, il
vrai, ne possède pas la véritable joie ; mais moi, par
passions ambitieuses, j'en cherche une bien plus fa
encore ; au moins il est joyeux, et je suis inquie
est tranquille, et je tremble. Si l'on m'eût demand
que je préférais, de la joie ou de la crainte, j'e
répondu, sans hésiter, la joie ; et si l'on m'eût er
demandé si je préférais être ou lui ou moi, j'a
encore répondu que je préférais être moi-même,
que rongé de soucis et de douleurs. Ce choix
rait-il été fondé ? Non, sans doute, car je ne d
pas me préférer à ce mendiant parce que j'étais
savant, puisque je ne tirais de ma science aucun

éritable, et que je ne m'en servais que pour plaire ux hommes[1].»

Il était toujours l'esclave des sens. Alypius le pres-ait souvent de renoncer au mariage, en lui alléguant u'un pareil état était incompatible avec l'amour de sagesse et les devoirs de l'amitié. Augustin lui ésistait en opposant l'exemple de ceux qui, même ariés, n'avaient point cessé de cultiver la sagesse, e servir Dieu, et avaient été des amis dévoués et dèles. Quand Alypius insistait, il lui avouait qu'il e pourrait pas supporter le célibat; que la vie dans et état ne serait pas pour lui une vie, mais un châti-ment. L'influence d'Augustin sur Alypius était si grande, ue ce dernier finissait par céder et éprouvait non as le désir, mais la curiosité de jouir d'un bien dont a possession était si nécessaire à un homme tel que on ami.

La crainte de la mort et des jugements de Dieu pou-ait seule troubler la fausse paix dont jouissait Augus-in dans le gouffre profond des voluptés charnelles. Heureusement cette crainte n'avait jamais disparu en-èrement de son âme. Quand il disputait avec Alypius t Nébridius sur la distinction du bien et du mal, il eur disait qu'il aurait préféré les sentiments d'Épicure ceux de tous les autres philosophes de l'antiquité, s'il ût pu renoncer à croire que l'âme est vivante après a mort du corps, et qu'elle sera traitée selon le mérite

[1] *Conf.*, lib. VI, cap. VI, tom. I.

de ses actions. Il ajoutait : Si nous étions immortels e que nous jouissions toujours des plaisirs du corps sans aucune crainte de les perdre, pourquoi ne serions-nous pas heureux et que manquerait-il à notr bonheur? Il reconnut plus tard qu'il était alors s aveugle et si malheureux, qu'il ne considérait mêm pas de quelle source lui venait le plaisir qu'il avait à disputer sur ces choses, quoique honteuses, avec se amis, et pourquoi il n'aurait pu être satisfait san eux, même dans l'abondance de tous les plaisir charnels [1].

Augustin et ses amis s'entretenaient souvent de peines et des soucis de la vie, et ils avaient presqu formé la résolution de se retirer du monde, pour vivr dans le loisir. Cette société aurait été composée d'en viron dix membres, parmi lesquels se trouvaient Romanianus, le bienfaiteur d'Augustin; Nébridius, qui pour ne pas se séparer de lui et pour se livrer à l recherche de la sagesse, avait quitté son pays, se biens et sa mère; Alypius, son plus intime ami. L règlement de cette société fut discuté : chacun devai mettre en commun tout ce qu'il possédait; ils ne devaient former qu'une famille, et il avait été régl que chaque année on confierait le soin de la dépense deux intendants, afin que les autres pussent reste en paix. Mais lorsqu'on vint à considérer si les femme que quelques-uns avaient déjà, et celle qu'Augusti

[1] *Conf.*, lib. VI, cap. XVI, tom. I.

voulait avoir, consentiraient à entrer dans leurs vues, tout ce beau projet qu'ils croyaient si bien établi se fondit en quelque sorte entre leurs mains et fut abandonné. Se voyant donc obligés de rentrer dans les voies battues du siècle, ils recommencèrent leurs gémissements et leurs plaintes [1].

Monique, toujours préoccupée du salut de son fils, et témoin des progrès de sa foi, désirait vivement qu'il reçût le baptême ; mais, redoutant aussi sa faiblesse, elle aurait voulu qu'il fût marié auparavant. Augustin y avait consenti ; il avait fait une demande qui avait été accueillie. Monique, à la prière de son fils, suppliait Dieu du fond de l'âme de lui faire connaître par une vision quelque chose sur ce mariage ; elle ne put rien obtenir [2]. Cependant elle n'en persistait pas moins dans ses efforts pour qu'il réussît.

La mère d'Adéodat était un obstacle ; Augustin fut forcé de la renvoyer, elle lui fut en quelque sorte arrachée ; cette femme, retournant en Afrique, fit vœu de ne jamais appartenir à un autre homme. Quant à lui, trop faible pour suivre même momentanément cet exemple, impatient du délai qui le séparait du mariage, dont la célébration ne pouvait avoir lieu que dans deux ans, parce que la personne qu'il avait demandée n'était

[1] *Conf.*, lib. VI, cap. XIV, tom. I.

[2] Monique disait qu'elle discernait aisément, par une certaine douceur ineffable, ce que Dieu lui révélait dans le sommeil, de ce que son imagination lui représentait dans ses songes. (*Conf.*, lib. VI, cap. XIII.)

pas encore nubile, il n'eut ni la force ni la générosité d'être fidèle, pendant cet intervalle, à la femme dont il se séparait, et il se hâta de la remplacer par une autre. Mais la blessure que lui avait faite cette séparation n'était pas guérie. Après les douleurs cuisantes qu'elle lui avait d'abord causées, elle n'en était que plus envenimée et plus incurable, quoique le sentiment n'en fût pas si vif[1].

Vers l'an 386, quelques ouvrages des platoniciens lui tombèrent sous la main; ils avaient été traduits en latin par Victorinus, célèbre professeur de rhétorique à Rome; il les lut dans cette traduction. Augustin nous fait connaître lui-même les dispositions de son esprit et l'état de sa foi avant de lire ces ouvrages, et il nous rapporte aussi les effets que ces livres produisirent sur lui[2]. Il les lut avant les saintes Écritures.

La foi d'Augustin n'était pas encore parfaite, mais il croyait fermement à l'existence de Dieu, à son immutabilité, à sa providence; il croyait encore que Jésus-Christ, son fils, notre Sauveur, doit juger les hommes, et que c'est dans les saintes Écritures, recommandées par l'Église catholique, que Dieu nous a montré la voie du salut. Mais il était dans l'erreur, au sujet de la divinité de Jésus-Christ; il le croyait supérieur aux autres hommes, non pas comme étant la vérité en personne, mais par une participation plus parfaite

[1] *Conf.*, lib. VI, cap. XIII, XV, tom. I.
[2] *Conf.*, lib. VII, cap. XX, tom. I. (Voyez la note G, appendice de la 1re partie.)

de la sagesse divine. Il était orthodoxe sur la trinité; il se trompait sur l'incarnation[1]. Alors, comme toujours, Augustin éprouvait le besoin de concevoir par l'intelligence les vérités accessibles à la subtilité de la raison, lors même qu'il les admettait par la foi[2].

Avant de lire les ouvrages des platoniciens, Augustin se livrait à de continuels efforts pour concevoir la nature de Dieu et la cause du mal. Ses recherches étant infructueuses, cet insuccès le jetait dans des inquiétudes douloureuses; le laborieux enfantement de ses pensées était accompagné de tourments qui le rendaient malheureux. Ce trouble et ce tumulte étaient si grands, qu'il lui était impossible d'en découvrir à ses amis toute l'étendue. Lorsqu'il voulait rentrer en lui-même et s'entretenir avec ses pensées, les images corporelles l'environnaient de tous côtés, obscurcissaient l'œil de son intelligence, de telle sorte qu'il ne pouvait apercevoir la lumière de la vérité.

Ce trouble et cette agitation étaient une grâce. Ces pointes secrètes et invisibles entretenaient son impatience jusqu'à ce qu'il eût connu la nature de Dieu en le considérant, non dans des images corporelles, mais par un regard intérieur. Ainsi son âme se guérissait peu à peu de l'enflure de son orgueil, et l'œil de son esprit, s'éclaircissant par le remède des peines et des

[1] *Conf.*, lib. VII, cap. VII, XIX, tom. I.
[2] *Cont. acad.*, lib. III, cap. XX, n. 43, tom. I.

douleurs, reprenait de jour en jour de nouvelles forces [1].

Augustin énumère les vérités qu'il trouva dans les livres des platoniciens [2]. Il lut dans ces livres, non pas, il est vrai, dans les mêmes termes que dans les Livres saints, mais au fond ces vérités : Au commencement était le Verbe, — le Verbe était auprès de Dieu, — le Verbe était Dieu; — ainsi, dès le commencement, le Verbe était en Dieu, — toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien n'a été fait; ce qui a été fait a vie en lui; — la vie était la lumière des hommes, et la lumière a brillé dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas comprise, et l'âme de l'homme, quoiqu'elle rende témoignage à la lumière, n'est cependant pas la lumière; — le Verbe de Dieu, qui est Dieu, est la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde; — il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, — et le monde ne l'a pas connu. Il ne lut pas dans ces livres les vérités suivantes: mais le Verbe est venu parmi les siens, — les siens ne l'ont pas reçu, et ceux qui l'ont reçu ont obtenu de lui la puissance de devenir enfants de Dieu, en croyant en son nom.

[1] *Conf.*, lib. VII, cap. VII, VIII, tom. I.

[2] Le texte porte *Platonicorum* (*Conf.*, lib. VII. cap. IX, XX). Dans le livre *De Beata vita*, on lit : *Platonis* (cap. IV). Les bénédictins font observer que dans cinq manuscrits on trouve : *Plotini* au lieu de *Platonis*. Cette leçon nous paraît préférable. Le Verbe de Platon n'est pas le même que celui des néo-platoniciens. (Voyez a note G, appendice de la 1re partie.)

Il lut encore dans les mêmes livres que Dieu le Verbe n'est pas né de la chair, ni du sang, ni de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu; mais il n'y lut point que le Verbe se soit fait chair et qu'il ait habité parmi nous ;.... qu'il se soit abaissé jusqu'à la ressemblance de l'homme, qu'il se soit humilié et ait poussé l'obéissance jusqu'à la mort et à la mort de la croix ; et que Dieu, en récompense, l'ait ressuscité d'entre les morts, et lui ait donné un nom qui est au-dessus de tout nom.

Les livres des platoniciens disent encore que le Verbe, fils unique de Dieu, demeure immuablement co-éternel à son père, avant tous les temps et au-dessus de tous les temps ; que c'est de sa plénitude que les hommes reçoivent leur bonheur, et que c'est par la participation de sa sagesse permanente que leur sagesse est renouvelée. Mais ils ne disent pas que lui-même, descendu dans le temps, soit mort pour les impies; que Dieu n'ait pas épargné son fils unique et qu'il l'ait livré aux hommes pour leur salut. Ces vérités n'y sont point [1].

Augustin trouva dans ces livres des erreurs qu'il attribue à l'orgueil des platoniciens. Il y vit que la gloire de l'incorruptible majesté lui était ravie pour être donnée à des idoles et à des statues formées sur l'image de l'homme et des animaux, qui sont corruptibles. Il appelle ces erreurs nourriture de l'idolâtrie,

[1] *Conf.*, lib. VII, cap. IX, tom. I. (Voyez la note G, append. de la 1re partie.)

et ce qu'il y a de vrai et de bon l'or de la sagesse dont Dieu a répandu quelque lumière parmi les infidèles. Il repoussa la nourriture de l'idolâtrie et il tourna sa pensée vers cet or de la sagesse[1].

Averti par ces livres de rentrer en lui-même, Augustin se servit du regard intérieur pour rechercher la nature de Dieu et la cause du mal. Son regard fut plus pénétrant qu'il ne l'avait été auparavant. Il nous indique ce qu'il vit avec l'œil de son intelligence. Il put le fixer sur la vérité, parce que Dieu était devenu son soutien. Il aperçut par l'œil de son âme, au-dessus de cet œil lui-même, au-dessus de sa pensée, une lumière immuable; non cette lumière vulgaire, accessible au sens de la vue, ni même une lumière du même genre qui serait plus grande, qui brillerait d'un plus vif éclat et remplirait tout de sa splendeur, mais une autre, différente de toutes celles que nous connaissons. Elle n'était pas au-dessus de son esprit comme l'huile sur l'eau ou le ciel sur la terre, mais bien au-dessus encore.

Lorsque Augustin commença à connaître Dieu, cette lumière le saisit pour lui faire voir que ce qu'il cherchait existait en effet, mais qu'il n'était pas encore en état de le voir : et le rayonnement de cette lumière était si vif, qu'il éblouissait la faiblesse de son regard; et il tremblait d'amour et d'horreur ; il disait : « N'y a-t-il donc pas de vérité, parce qu'elle n'est pas dispersée ni dans les espaces finis ni dans les espaces infinis

[1] *Conf.*, lib. VII, cap. IX, tom. I.

Et Dieu lui criait de loin : Oui ! il y a une vérité, car je suis celui qui suis. — Et j'ai écouté comme on écoute du fond du cœur ; et il n'y avait pas lieu de douter, car je douterais plutôt de ma propre vie que de l'existence de la vérité, qui est visible à l'intelligence dans les œuvres qu'elle a créées[1].

Augustin se servit encore du regard intérieur pour rechercher l'origine du mal, et il vit clairement que toutes les substances dont Dieu est le créateur sont bonnes ; que le mal n'est pas une substance ; que le mal physique est la privation d'un bien, et le mal moral un déréglement de la volonté[2].

Augustin indique, dans l'ordre chronologique, les secours qui l'ont aidé à concevoir les choses spirituelles, Dieu et l'âme. Il les a trouvés dans les discours de saint Ambroise, dans ses conférences avec Théodorus, à qui il dédia ensuite le livre de *la Vie heureuse*. « Souvent, dit-il, par les discours de notre évêque (saint Ambroise), et quelquefois aussi par les vôtres (de Théodorus), je reconnus que, dans l'idée de Dieu et dans celle de l'âme, qui approche de la divinité plus que toute chose, il ne faut rien concevoir de corporel[3] ; cependant je vous avouerai que le mariage et la gloire avaient pour moi des attraits qui me séduisirent long-

[1] *Conf.*, lib. VII, cap. X, tom. I.
[2] *Conf.*, lib. VII, cap. XII, XVI.
[3] Saint Augustin, dans sa lettre à Pauline (CXLVII, n. 39), rappelle la doctrine de saint Ambroise qui établissait la spiritualité de Dieu.

temps et m'ôtèrent la liberté de me jeter au plus vi
dans les bras de la philosophie. Je lus quelques livre
de Platon [1], dont je sais que vous aimez beaucoup l
lecture ; et après les avoir comparés avec l'autorité d
ceux qui nous ont instruits des divins mystères, je
fus tellement embrasé, que j'aurais voulu rompre
aussitôt tous les liens qui m'arrêtaient, si le jugemen
qu'en auraient porté certaines personnes n'avait ébranl
ma résolution [2]. »

Augustin se félicite d'avoir lu les livres des plato
niciens avant les saintes Écritures, et il en donne le
raisons : « O mon Dieu ! dit-il, vous avez voulu san
doute que les livres des platoniciens me tombassen
entre les mains avant que je connusse vos Écritures
afin que ma mémoire ne perdît point le souvenir de
impressions qu'ils avaient produites en moi, et qu
plus tard, lorsque vos propres livres eurent assoup
mon cœur, et vos doigts vigilants guéri mes blessures
je visse la différence de la présomption et de la pén
tence, de la science qui nous enseigne où il faut alle
sans nous en montrer le chemin, et de la vraie vo
qui conduit à cette véritable patrie que nous ne devon
pas seulement voir, mais encore habiter ; car, si j'avai
été d'abord instruit dans vos Écritures, si dans leu
commerce j'avais appris à connaître votre douceur, e
que plus tard j'eusse rencontré ces livres, peut-être

[1] Plotin au lieu de Platon, d'après cinq manuscrits.
[2] *De Beata vita*, cap. IV, tom. I.

auraient-ils ébranlé en moi les fondements de la piété; ou, si j'étais resté dans ces salutaires impressions, peut-être eussé-je pensé que ces livres pourraient les produire également, si l'on n'eût jamais lu qu'eux seuls[1]. »

Augustin signale quelques effets funestes produits dans son âme par la lecture des livres des platoniciens. Il était certain de l'existence, de l'infinité, de la spiritualité, de l'immutabilité de Dieu, mais il était trop faible encore pour jouir de la Divinité. Il reconnaît que, s'il n'eût cherché la voie dans le Christ sauveur, il aurait trouvé non la science, mais sa perte, car il commençait à vouloir passer pour sage; il ne pleurait pas ses fautes, et il était enflé de sa vaine science. Les livres des platoniciens lui avaient inspiré la présomption, et ne lui auraient jamais appris cette charité qui bâtit sur les fondements de l'humilité, c'est-à-dire sur Jésus-Christ[2]. D'après Augustin, saint Ambroise avait longuement et solidement réfuté ceux dont l'ignorance et l'orgueil avaient prétendu que Jésus-Christ a beaucoup appris dans les livres de Platon[3].

Les textes qui viennent d'être cités donnent le droit de tirer les conclusions suivantes: Il serait inexact de prétendre que les livres des platoniciens ont guéri

[1] *Conf.*, liv. VII, chap. XX, pag. 175, 176; traduct. de M. Janet.
[2] *Conf.*, lib. VII, cap. XX, tom. I. (Voy. la note G, appendice de la 1re partie.)
[3] *Epist. XXXI*, n. 8, tom. II.

Augustin de toutes ses erreurs philosophiques, qu'ils l'ont initié au spiritualisme, et qu'Augustin leur attribue exclusivement l'honneur de sa guérison. Soutenir qu'il a lu les Écritures avant les livres des platoniciens, ce serait lui donner un démenti; car il affirme précisément le contraire, il insiste sur ce fait, qui lui paraît providentiel, et il en remercie Dieu [1].

Après la lecture des livres des platoniciens, Augustin ne dit point que son âme fut affranchie et purifiée; il avoue au contraire qu'il était enflé de sa vaine science et *plein de son propre châtiment*. Il fait remarquer que le Verbe incarné ne se trouve point dans les livres des platoniciens, et que ces livres, bien loin de le conduire à l'humilité, l'avaient enflé d'un vain orgueil. Ils ne pouvaient donc pas aider son intelligence à concevoir le Verbe incarné, ils devaient plutôt lui inspirer du mépris pour les humiliations de Jésus-Christ.

Le christianisme va opérer dans l'âme d'Augustin ce que la philosophie était impuissante à produire; il va agir efficacement sur sa volonté. Les Livres saints et surtout les épîtres de saint Paul, les récits de Simplicianus et de Pontitianus, une voix qui lui parut venir du ciel, une maladie de poitrine qui lui rendait

[1] Augustin dit, il est vrai, dans ses *Confessions*, lib. III, cap. V, qu'à l'âge de dix-neuf ans, après la lecture de l'*Hortensius*, il aborda pour la première fois les Écritures; mais elles lui parurent indignes d'être comparées à la majesté de Cicéron, et, son orgueil dédaignant leur simplicité, il ne voulut point en continuer la lecture.

l'enseignement difficile et presque impossible, furent les moyens dont se servit la Providence, en les faisant concourir avec l'action intérieure de la grâce.

Après la lecture des livres des platoniciens, Augustin se jette avec une grande avidité sur les Écritures inspirées par le Saint-Esprit, et principalement sur les épîtres de saint Paul, et aussitôt s'évanouissent toutes les difficultés qu'il avait eues au sujet de certains endroits où l'apôtre lui paraissait ne pas être d'accord, tantôt avec lui-même, tantôt avec le texte de la loi et des prophètes. Ces chastes Écritures n'eurent à ses yeux qu'un même esprit, et il apprit à les lire avec une joie mêlée de crainte. A l'ouverture du livre, il trouva toutes les vérités qu'il avait vues ailleurs, mais proposées avec cette recommandation d'en faire honneur à la grâce, afin que celui qui les voit ne se glorifie pas comme s'il n'avait pas reçu toutes les vérités qu'il voit aussi bien que la lumière qui les lui fait voir. Il reconnut, en lisant ces épîtres, qu'il y a une grande différence entre apercevoir du haut d'une montagne déserte le séjour de la paix, sans pouvoir découvrir le chemin qui y conduit, et marcher dans la voie même qui mène à cet heureux séjour. Ces pensées et ces sentiments pénétraient dans son âme d'une manière ineffable[1].

Augustin, aspirant à une vie meilleure, va trouver le prêtre Simplicianus, que saint Ambroise honorait comme un père, et qui plus tard fut le successeur

[1] *Conf.*, lib. VII, cap. XXI, tom. I.

de ce grand évêque. Il lui signale les phases de ses erreurs. Dès qu'il lui eut appris qu'il avait lu quelques écrits des platoniciens traduits en latin par le rhéteur Victorinus, Simplicianus le félicita de n'être pas tombé sur les livres des autres philosophes, pleins de faussetés et de paralogismes, tandis que ceux des platoniciens insinuent de mille manières la connaissance de Dieu et de son Verbe. Il lui rapporta ensuite les détails de la conversion de Victorinus, dont le courage et l'humilité le touchèrent profondément. Augustin fut enflammé du désir de l'imiter, mais il était encore attaché à la chaîne de fer de sa propre volonté dominée par la passion. Il se comparait à un homme qui sait qu'il ne faut pas toujours dormir, et qu'il est très-avantageux de veiller; mais qui, l'heure de se lever étant venue, au lieu de chasser le sommeil, cède au plaisir d'y succomber, quoique au fond il soit fâché de ne pouvoir se vaincre. De même, il était pleinement persuadé qu'il lui était bien plus avantageux de se livrer à l'amour divin que de céder à ses passions; mais ce qui lui paraissait meilleur ne triomphait pas, et sa cupidité l'enchaînait [1].

Alypius était avec Augustin lorsque Pontitianus [2] vint visiter ce dernier. La conversation s'engagea. Pontitianus, qui était chrétien, s'étant aperçu qu'Augustin avait sur une table de jeu, placée devant lui,

[1] *Conf.*, lib. VIII, cap. II, V, tom. I. (Voyez la note G, append. de la 1re partie.)

[2] Arnauld d'Andilly, Tillemont disent *Politien*.

les épîtres de saint Paul, lui en témoigna sa joie. Celui-ci lui parla alors de l'ardeur avec laquelle il s'attachait à la lecture des Livres saints, et Pontitianus lui raconta la vie merveilleuse de l'anachorète Antoine, en rappelant que cette vie avait contribué à la conversion de deux seigneurs de la cour, qui quittèrent le monde [1]. Ce récit l'ébranla. La crise qui amena sa guérison fut violente; elle commença pendant le récit de Pontitianus, et se termina lorsqu'il eut obéi à une voix qui lui parut venir du ciel. Alypius, toujours auprès de son ami, fut témoin de ses douleurs, de ses défaillances et de sa victoire; il voulut aussi s'associer à son triomphe. Les paroles d'Augustin peuvent seules exprimer ce qu'il éprouva. Nous allons les rapporter :

«Mais vous, Seigneur! pendant que Pontitianus me parlait, vous me forciez de me regarder en face, et tandis que, ne voulant pas me contempler, je m'étais en quelque sorte caché derrière moi-même, vous me rameniez en ma présence, afin que je visse ma honte, ma difformité, mes taches, ma boue et mes ulcères. Je me voyais et j'en avais horreur, et je ne savais où me fuir. Si je m'efforçais de détourner mon regard de moi, il continuait de parler, et de nouveau vous m'opposiez mon image et vous l'attachiez devant mes yeux, afin que je visse mon iniquité et que je la détestasse. Je la connaissais, en effet, mais je l'élu-

[1] *Conf.*, lib. VIII, cap. VI, tom. I.

dais, je fermais les yeux, je l'oubliais. Mais alors, plus j'aimais avec ardeur ceux dont j'entendais raconter de si saintes résolutions, et qui s'étaient donnés tout entiers à vous pour se guérir, plus je me trouvais exécrable en me comparant à eux.... Malheureux dans ma jeunesse, trop malheureux au commencement de mon adolescence, je vous avais demandé la chasteté, et j'avais dit : donnez-moi la chasteté et la continence; mais j'avais ajouté : pas encore. Je craignais d'être trop tôt exaucé, d'être trop tôt guéri de la maladie de la concupiscence, que j'aimais mieux voir assouvir qu'éteindre..... Ma langue, où es-tu? Ne disais-tu pas que c'était à cause de l'incertitude de la vérité que tu ne voulais pas rejeter le fardeau de la vanité? Mais voici que cette vérité est certaine, et cependant ce fardeau te presse encore [1]. »

Pontitianus se retire. Augustin se replie sur lui-même ; les paroles qu'il s'adressait étaient comme autant de coups de fouet qu'il infligeait à son âme pour la forcer à le suivre ; elle résistait, refusait, et ne s'excusait pas. Tous ses prétextes étaient réfutés et épuisés, elle demeurait muette, tremblante, et redoutait comme la mort d'être arrachée à ce torrent de l'habitude qui l'entraînait dans l'abîme.

Au milieu de cette agitation, le visage aussi troublé que l'esprit, il s'adresse brusquement à Alypius [2], et

[1] *Conf.*, liv. VIII, chap. VII, pag. 194, 195, traduct. de M. Janet.
[2] *Conf.*, lib. VIII, cap. VII.

s'écrie : « Où en sommes-nous ! Qu'avons-nous entendu ? Les ignorants se lèvent et ravissent le ciel ; et nous, sans cœur avec nos sciences, nous croupissons dans la chair et le sang. » En prononçant ces paroles et d'autres semblables, il s'éloigna d'Alypius, qui gardait le silence et le regardait avec étonnement, car le son de sa voix n'était pas ordinaire. Son front, ses yeux, ses joues, la couleur de son visage, en disaient plus que ses paroles sur ce qui se passait dans son cœur.

Son agitation l'avait entraîné dans un petit jardin dont il avait l'usage ; il voulait être seul, mais Alypius ne le quittait point, il savait bien que son ami serait seul quoiqu'il fût avec lui. Ils s'assirent aussi loin de la maison qu'ils le purent. Augustin ne se possédait pas, il frémissait d'indignation contre lui-même, de ce qu'il ne se rendait pas où son attrait et la loi de Dieu le portaient. Pendant tout le temps que dura le trouble que son irrésolution produisait, il s'arrachait les cheveux, se frappait la tête, tenait ses genoux entre les deux mains [1].

Dévoré d'angoisses, s'accusant avec amertume, tourmenté par les *coups de fouet* de la crainte et de la honte, suspendu entre faire et ne pas faire, il ne retombait pas dans le passé, mais il restait sur le seuil. Après avoir repris haleine, il faisait de nouveaux efforts, et il se trouvait plus éloigné ; et puis, faisant un pas

[1] *Conf.*, lib. VIII, cap. VIII, tom. I.

de plus, il se voyait presque au point où il voulait venir, il était prêt à y toucher et n'y touchait pas encore.

Augustin décrit avec des images saisissantes les péripéties de la lutte entre ses passions, qu'il appelle ses *anciennes amies*, et ses nouveaux sentiments. Il rend sensibles les efforts, les résistances de celles-ci, par les délais qu'elles réclament, et rougit de son hésitation et de sa lâcheté. Ce combat était tout intérieur; c'était Augustin luttant contre lui-même. Alypius était à ses côtés, et attendait en silence l'issue de cette agitation extraordinaire. A la suite de ces réflexions sur l'excès de ses misères, une tempête furieuse s'élevant dans l'âme d'Augustin, bouleversa son cœur ; il sentit qu'elle allait se résoudre par des larmes abondantes ; pour les répandre avec plus de liberté, il se lève d'auprès d'Alypius, s'en éloigne autant qu'il le faut pour éviter la contrainte où il aurait été en sa présence; Alypius comprend sa pensée, il reste dans l'endroit où ils ont été assis jusqu'à ce moment.

Augustin se jette par terre sous un figuier, et là il donne un libre cours à ses larmes entrecoupées de supplications qu'il adresse à Dieu. Tout à coup il entend dans une maison voisine une voix comme celle d'un jeune garçon ou d'une jeune fille qui répétait en chantant: *prends et lis, prends et lis*[1]. Aussitôt il change de

[1] Mabillon rapporte, sans se prononcer, que d'après la tradition, la chapelle de saint Remi, située près de la basilique ambroisienne, a été bâtie sur l'emplacement du jardin où Augustin entendit cette voix mystérieuse. (*Museum Italic*, *Iter*, tom. I,

ı, il s'applique à rechercher s'il n'y a pas un
les enfants chantent quelque chose de semblable;
mme sa mémoire ne lui en rappelle aucun, il
ı le cours de ses larmes, se lève persuadé que
voix vient du Ciel, qu'elle lui ordonne d'ouvrir les
ıs de saint Paul et de lire le premier chapitre qui
ésentera. Il se souvient que l'anachorète Antoine,
nt dans l'église quand on y chantait cet endroit de
ngile : *Allez, vendez tout ce que vous avez et donnez
x pauvres, et vous aurez un trésor dans le ciel,
venez et suivez-moi*, avait pris ces paroles pour
'dre, et sur-le-champ s'était donné tout entier à

ugustin retourne promptement au lieu où Alypius
ıait encore assis, parce qu'il y avait laissé, en
tirant, les épîtres de saint Paul; il les prend, les
e et lit en silence le premier verset où se portèrent
yeux, le voici: *Ne passez pas votre vie dans les
ıs et dans l'ivresse, ni dans la débauche et l'im-
'té, ni dans l'envie et la jalousie; mais revêtez-vous
otre Seigneur Jésus-Christ et gardez-vous de satis-
e les désirs déréglés de la chair*. Il ne voulut pas
ire davantage. Un rayon de lumière vint aussitôt
blir le calme dans son cœur et dissiper les ténèbres
ous ses doutes. Il ferma le livre en marquant l'en-
t du doigt ou de quelque autre signe (il n'en con-

16, in-4°; Lut., 1724.) — Tillemont n'adopte pas cette
tion. (*Mémoires*, tom. XIII, pag. 81.)

serva point le souvenir), et, se tournant vers Alypius, il lui montra le verset avec un visage tranquille. Celui-ci demanda à le lire et lut ensuite ce qui venait après, et qu'Augustin n'avait pas remarqué; c'étaient ces paroles: *Recevez avec charité celui qui est encore faible dans la foi*. Alypius se les appliqua, il y vit une manifestation divine, et prit avec son ami la résolution de renoncer au monde.

L'un et l'autre se rendirent aussitôt chez Monique, pour lui apprendre leur conversion et la manière dont elle s'était opérée. Transportée de joie à ce récit, elle ne se lasse point de bénir Dieu qui l'a exaucée au-delà de ses désirs ; car elle n'avait pas demandé à Dieu que son fils renonçât au mariage. Cette conversion entière, généreuse, héroïque, fut certainement l'ouvrage de la grâce ; mais la grâce s'adapte au caractère des individus. Pour les âmes telles qu'était celle d'Augustin, il est plus aisé de s'abstenir complètement, que de jouir en s'imposant des bornes. Sa conversion eut lieu l'an 386, vers le mois d'août ou de septembre[1].

Les faits qui viennent d'être rapportés révèlent la nature physique, intellectuelle, morale d'Augustin, les exigences de ses sens, la tendresse de son âme, la supériorité et l'orgueil de sa raison. On conçoit sans peine que de telles facultés, développées dans le milieu où il vivait, aient produit ses égarements et ses erreurs. Après sa conversion, la grâce, agissant efficacement

[1] Tillemont: *Mémoires*, tom. XIII, pag. 81.

sur ses facultés, produira des transformations surnaturelles dans sa croyance et dans ses sentiments, mais qui seront en harmonie avec son caractère. La grâce ne *détruit pas la nature*, elle la perfectionne.

SECTION DEUXIÈME

SAINT AUGUSTIN APRÈS SA CONVERSION

CHAPITRE PREMIER

Augustin se retire à Cassiciacum. — Son baptême à Milan.

L'esprit d'Augustin était déjà libre des soucis ro geurs que donnent l'ambition, l'avarice et le desir de plonger dans les voluptés criminelles, et il commenç à sentir la douceur du commerce de l'âme avec Die sa lumière, sa richesse, son salut. Son cœur av entièrement renoncé au monde, il y tenait extérieu ment par un fil unique: sa chaire de rhétorique. L vacances ne devaient arriver que dans une vingtai de jours, et il aurait voulu l'abandonner sans déla mais les sentiments chrétiens étaient déjà profondém établis dans son âme ; ils y dominaient les instin passionnés et donnaient aux bonnes inspirations caractère surnaturel. Il se résigna donc à attend les vingt jours lui parurent bien longs. Son espr naguère avide de renommée et soupirant après honneurs, sentait vivement alors que la gloire est fumée, et il aspirait à l'humilité. Il ne confia qu'à

plus intimes amis le changement miraculeux qu'il devait à la miséricorde divine : il aurait craint, si son secret avait été connu, que sa détermination généreuse lui attirât des éloges. La Providence lui ménagea un moyen d'abandonner sa chaire sans découvrir son secret. Le travail excessif de ses leçons publiques avait affaibli sa poitrine ; il respirait difficilement ; des douleurs intérieures témoignaient que le poumon était malade ; sa voix était moins claire, moins facile, et avait peu de portée.

Augustin se réjouit de trouver dans cette maladie une excuse véritable, qu'il pouvait opposer à l'insistance et au mécontentement de ceux qui, dans l'intérêt de leurs enfants, n'eussent pas voulu le laisser libre. Il disait donc publiquement, qu'attaqué d'un violent mal de poitrine, il renonçait entièrement à une profession dont il ne pouvait plus soutenir le poids incommode[1]. Les vacances arrivèrent ; il se retira à Cassiciacum, aux environs de Milan. Vérécundus, à qui Nébridius avait rendu un service, en le suppléant pendant quelque temps dans sa chaire de grammaire, y avait une maison de campagne ; il la mit à la disposition d'Augustin[2]. Celui-ci accepta cette offre bienveil-

[1] *Conf.*, lib. IX, cap. I, II. *Beata vita*, cap: IV, tom. II.

[2] M. Poujoulat a inséré à la fin du premier volume de son *Histoire de saint Augustin*, une lettre que M. Manzoni lui a adressée sur l'emplacement de Cassiciacum. — « La maison de campagne de Vérécundus, dit M. Saint-Marc Girardin, était située dans cette contrée mêlée de lacs et de collines, qui est pour ainsi dire le pre-

lante. Sa mère, Navigius son frère, Adéodat son fils, Lactidienus et Rusticus ses cousins, Trigétius et Licentius ses disciples, Alypius ce *frère de son cœur*, le suivirent dans ce lieu de retraite. Nébridius était absent.

Augustin ne resta à Cassiciacum que six ou sept mois. Sa principale occupation fut de se préparer au baptême. Il avait tout d'abord informé les habitants de Milan qu'ils eussent à chercher un autre professeur de rhétorique. Il fit connaître, par une lettre, à saint Ambroise ses anciennes erreurs et ses dispositions nouvelles, et le pria de lui indiquer la partie des Écritures la plus convenable pour le disposer à sa régénération spirituelle. Ambroise lui conseilla le prophète Isaïe. Il obéit; mais ne pouvant pas comprendre les premières pages qu'il lut, et s'imaginant que tout le reste lui serait également obscur, il le quitta pour le reprendre lorsqu'il serait plus exercé dans le langage des Livres saints [1].

Augustin nous initie aux sentiments pieux que la lecture des psaumes provoquait dans son cœur. Tantôt il se sentait embrasé de l'amour divin, tantôt il était en même temps glacé de crainte et brûlant d'espérance. D'autres fois, le souvenir de la miséricorde du Seigneur et de sa bonté paternelle le transportait de joie.

mier étage des Alpes du côté de la Lombardie...... Beaux lieux, pleins de la sérénité du soleil italien et de la verdure des vallées de la Suisse. » (*Revue des Deux-Mondes*, 15 déc. 1842, pag. 880.)

[1] *Conf.*, lib. IX, cap. V, tom. I.

Tous ces mouvements intérieurs s'exhalaient par ses yeux, par sa voix; il était indigné contre les manichéens, il les plaignait. Dans l'ardeur de son zèle, il aurait désiré qu'ils l'eussent entendu lorsqu'il lisait ces paroles: « O Dieu! qui êtes ma justice, vous m'avez exaucé lorsque je vous ai invoqué et vous m'avez fait respirer dans l'affliction; ayez pitié de moi, Seigneur! et écoutez ma prière. » Il aurait désiré qu'ils eussent été auprès de lui, avec la conviction qu'il ignorait leur présence; ils n'auraient pu douter alors qu'il parlait seul et à lui-même, en présence de Dieu, selon qu'il y était poussé par les plus sincères et les plus tendres affections de son cœur.

Ces grâces spirituelles que reçut Augustin furent suivies d'un mal de dents qui s'aggrava au point de l'empêcher de parler; c'était une douleur atroce. Sa piété, qui voyait dans cette souffrance une épreuve, en demanda la guérison par la prière; il fut exaucé. Pascal, après sa conversion, éprouva aussi un horrible mal de dents; il parvint à triompher de la douleur, en appliquant fortement son esprit à la solution d'un problème scientifique.

Augustin essaya, à Cassiciacum, de cette vie commune qui lui avait déjà souri, et qu'il devait réaliser pendant son épiscopat. Il s'y appliqua à mettre en pratique cette résolution, à laquelle il fut fidèle toute sa vie, et qu'il exprimait en ces termes: « Tout le monde sait qu'il y a deux motifs qui nous font croire ou connaître quelque chose, l'autorité et la raison.

Pour moi, je suis persuadé qu'on ne doit, par aucu détour, s'écarter en rien de l'autorité de Jésus-Chris et qu'il n'y en a point de supérieure. Quant à ce qu'c peut examiner par la subtilité de la raison (car c caractère dont je suis, je désire ardemment de ne pa l'admettre seulement par la foi, mais de l'apercevo par l'intelligence), j'espère pouvoir trouver chez le platoniciens des doctrines qui ne seront point opposé à nos saints Mystères [1]. »

Augustin, devenu chrétien, continua ses effort pour saisir par l'intelligence les vérités accessibles à l raison qu'il tenait déjà par la foi; et lorsqu'il eut ét promu à l'épiscopat, dans ses lettres, dans ses ser mons, dans tous ses écrits, il se servait des principe philosophiques pour montrer que la Trinité et l'In carnation avaient quelque ressemblance avec la natur humaine, et qu'il n'y a rien, dans les enseignement du christianisme, qui soit contraire à une vérité dé montrée. Les entretiens philosophiques qu'il eut ave ses amis à Cassiciacum eurent pour objet cet accord d la raison et de la foi. Ses interlocuteurs n'avaient pa tous les mêmes croyances religieuses, et leurs dispo sitions intérieures et leurs mœurs n'étaient pas le mêmes.

Nous allons esquisser les traits de quelques-un d'entre eux. Monique avait, sous un extérieur d femme, une foi mâle et généreuse, la sérénité de

[1] *Cont. Academ.*, lib. III, cap. XX, n. 43, tom. I.

vieillesse et la piété d'une chrétienne. Adéodat, qui n'avait alors que quinze ans, se préparait au baptême; il avait un esprit bien au-dessus de son âge, qui promettait quelque chose de grand, et inspirait presque de l'effroi à son père. Alypius, qu'Augustin appelle un autre lui-même et qui l'était en effet, partageait la foi de son ami. Trigétius et Licentius étaient tous deux ses concitoyens et ses disciples; ce dernier était le fils de Romanianus, son bienfaiteur. Trigétius était de petite taille et grand amateur de bonne chère. Le dégoût de l'étude l'avait jeté dans les hasards des combats; les fatigues de la guerre le rendirent aux lettres. Licentius était fou de poésie; cette passion le poursuivait jusque dans ses repas et lui faisait quitter la table avant de les avoir terminés; il se plaisait à chanter des chœurs de Sophocle et d'Euripide, quoiqu'il ne comprît pas le grec.

Augustin avait pour ces deux disciples une affection de père; il les faisait coucher dans sa chambre; il les occupait toute la journée, et consentait à les laisser reposer la nuit entière, qu'il voulait d'ailleurs se réserver pour ses méditations. Il excitait leur ardeur pour la philosophie en leur faisant lire l'*Hortensius*, et leur inspirait l'amour des lettres en lisant tous les jours avec eux la moitié d'un livre de Virgile; car Augustin aimait toujours ce poëte et ne le proscrivait point, malgré ses regrets pour les douces larmes qu'il lui avait fait verser[1]. La foi des deux disciples ne satisfaisait pas le

[1] Voyez la note D, appendice de la 1re partie.

maître ; ils étaient incertains en matière de religion. Licentius a été catéchumène, mais il n'est pas constaté qu'il ait reçu le baptême ; son hésitation était encore plus grande que son amitié pour Augustin. Dix ans plus tard, cette hésitation durait encore. Il écrivait, il est vrai, à son ancien maître de lui tracer son symbole: Ordonne, dit-il, j'obéirai ; « mais il lui écrivait en vers, remarque M. Saint-Marc Girardin, et je me défie toujours quelque peu de ceux qui mettent en vers leurs chagrins ou leurs inquiétudes[1]. » La prétention de Licentius, qui ambitionnait à cette époque la dignité de pontife parmi les païens, justifie cette spirituelle observation[2].

Les entretiens philosophiques à Cassiciacum avaient lieu dans la maison de campagne, à la promenade, dans la salle des bains : on y agitait les questions qui regardent la puissance de la raison, la sagesse, Dieu, l'origine du mal. On se proposait, à l'aide des seules lumières de l'intelligence, de donner une solution à ces questions importantes que le christianisme a résolues, Augustin rappelant toujours à ses interlocuteurs qu'il faut tâcher de concevoir par l'intelligence les vérités accessibles à la raison que l'on reçoit déjà par la foi.

Ces entretiens philosophiques ont donné naissance à ces trois ouvrages: *Contre les Académiciens* ; *De la*

[1] *Revue des Deux-Mondes*, 15 décembre 1842, tom. XXXII pag. 883. *L'Afrique sous saint Augustin.*

[2] Tillemont ; *Mémoires*, tom. XIII, pag. 86.

Vie heureuse; De l'Ordre. Ce sont des dialogues où les paroles des divers interlocuteurs sont rapportées avec fidélité ; elles étaient reproduites par des *notaires* [1], qui les écrivaient pendant que les interlocuteurs parlaient. La maladie de poitrine du principal interlocuteur l'obligeait de parler lentement. Les *Soliloques*, dialogues d'un genre particulier dont la *Raison* et *Augustin* sont les interlocuteurs, furent à la même époque le fruit de ses réflexions solitaires. Nous ne devons pas rapporter ici les doctrines philosophiques professées dans ces dialogues et dans ces soliloques ; elles trouveront leur place dans l'exposition de la philosophie d'Augustin.. Mais il faut constater le caractère particulier de ces dialogues, qui les distinguent de ceux de Platon et de Cicéron.

Les dialogues de ces deux grands génies sont le fruit de la réflexion ; tout y est prévu, choisi, combiné : le lieu de la scène, le temps où les entretiens ont lieu, leur durée, les personnages qui y prennent part, les discours qu'ils tiennent, les incidents et l'ordre du dialogue qui sont calculés d'avance pour développer une vérité que l'on veut prouver, ou pour combattre une erreur que l'on se propose de réfuter. Platon et Cicéron s'appliquent ensuite à orner ce fond longuement médité de toutes les finesses du dialogue et de toutes les richesses de la poésie ou de l'éloquence.

[1] Les notaires étaient les sténographes d'alors : *leur main suivait la rapidité de la langue.* (Sénèque; *Epist.* XC.)

Aussi leurs dialogues témoignent-ils de toute la puissance du génie et de l'art.

Ceux d'Augustin sont principalement le fruit de la spontanéité ; tout y est réel et vrai. Ces entretiens ont eu lieu dans l'endroit qu'on leur assigne : dans l'intérieur de la maison, à la prairie sous l'arbre; les causes qui les ont retardés, abrégés ou prolongés, ne sont pas fictives; c'était le dérangement occasionné par les affaires domestiques, par la correspondance; c'était l'heure des repas, l'approche de la nuit qui ne permettait plus aux notaires d'écrire; c'était l'absence d'un interlocuteur, la chaleur de la discussion ; les personnages que l'on y fait figurer y prenaient part en effet; ils ont prononcé les discours qu'on leur prête, et qui ont été fidèlement reproduits par les notaires. Il est vrai que, dans l'entretien contre les *Académiciens*, on ne rapporte textuellement que les paroles d'Augustin et d'Alypius, et qu'on se contente de faire connaître le sens pour ce qui regarde Trigétius et Licentius. Augustin a pu préparer à l'avance le sujet qu'il voulait faire développer dans ses dialogues, mais il n'a pu prévoir les réponses de ses interlocuteurs, ni les incidents qui se sont produits dans le cours de ces entretiens, et qui lui fournissent des preuves pour établir sa thèse.

Augustin se propose, dans le dialogue de l'*Ordre*, de montrer que la Providence maintient l'harmonie partout, dans le monde physique par des lois fatales, dans le monde moral par la miséricorde accordée

au repentir et par la punition de l'endurcissement. Ce dialogue commence dans la nuit. Augustin et ses deux disciples Trigétius et Licentius étaient couchés dans la même chambre. Le maître veillait, plongé dans des méditations philosophiques; Licentius ne dormait pas non plus, importuné par le bruit que faisaient des souris; Trigétius veillait aussi sans qu'on s'en fût aperçu. Tous les membres présents de l'académie étaient ainsi bien éveillés, Alypius et Navigius étaient allés à Milan.

Augustin prend pour point de départ de l'entretien, le bruit inégal de l'eau d'un ruisseau qui coulait derrière les bains, et qui, se précipitant parmi les cailloux, faisait entendre un murmure tantôt plus doux, tantôt plus éclatant. Il se sert de ce bruit inégal pour prouver que cette inégalité même causée par la chute de quelques feuilles d'arbres, est un effet de l'ordre; et il est ainsi amené à développer sa thèse: que *l'ordre règne partout dans l'univers*. L'incident des souris dont le bruit avait importuné Licentius, ne passe pas inaperçu. Licentius, un instant absorbé par des préoccupations poétiques, n'écoutait pas Augustin, qui s'en aperçut et le reprit avec sévérité. Rentrant en lui-même, Licentius annonce des dispositions nouvelles et favorables à la philosophie, en alléguant que les souris qui l'ont éveillé, et dont la présence paraît d'un bon augure aux gens superstitieux, lui présagent cet heureux changement. « Je n'hésiterais pas, dit-il, à vous en faire l'aveu,

lors même que vous devriez me railler de mon inconstance : je ne sais si c'est par la volonté divine ou par un ordre particulier qui agit sur nous tout à coup, la philosophie m'a paru autrement belle que Thisbé, que Pyrame, que Vénus, que son fils, et que toutes leurs fades amours. » Après ces paroles entrecoupées de soupirs, il rendit grâces à Jésus-Christ.

Augustin en éprouve une joie si vive qu'il craint qu'elle ne soit immodérée. Le jour paraît, le maître reste au lit, les deux disciples se lèvent; Augustin se lève à son tour, et après avoir offert à Dieu en commun leurs prières, ils commençaient déjà à prendre la route des bains, où ils se réunissaient dans les temps qui les empêchaient de se tenir dehors à la campagne, lorsqu'ils rencontrèrent deux coqs qui se livraient un grand combat. Cet incident inspira à Augustin, en faveur de l'existence de l'ordre, cette peinture admirable : « Que ne remarquait-on pas dans ces deux coqs ? leurs têtes levées et menaçantes, leurs plumes hérissées, la violence de leurs coups, leurs ruses ingénieuses pour les parer; et dans tous les mouvements de ces animaux privés de raison, un certain ordre qui plaît parce qu'une raison supérieure à toute chose présidait à ce combat. Car qui n'eût admiré la gloire du vainqueur, la fierté de son chant, ses membres réunis et ramassés faisant la figure d'une roue, témoignage éclatant de sa victoire. D'un autre côté, les tristes marques du vaincu, ses plumes arrachées de la tête, la honte et la défaite naïvement dépeintes dans

sa démarche et dans sa voix; enfin, tout cet appareil avait je ne sais comment sa beauté, dans ses justes rapports avec les lois de la nature; la triste contenance du vaincu, pénible à voir, donnait elle-même un nouvel agrément à ce combat[1]. »

Augustin termine ce premier entretien en avertissant que l'ordre dont on venait de constater l'existence dans l'univers, les obligeait de se retirer. Arrivés au lieu du rendez-vous, ils se hâtent d'écrire sur des tablettes toutes les pensées qu'ils avaient exprimées la dernière nuit, et dont le souvenir récent n'avait pu s'effacer de la mémoire des trois interlocuteurs[2].

Un nouvel entretien a commencé; les deux disciples y prennent part. Trigétius fait une réponse erronée, il ne veut pas qu'on l'écrive sur les tablettes. Licentius insiste pour qu'on le fasse; ils ont cédé, l'un à la jalousie, l'autre à la vaine gloire. Augustin reprend Licentius, qui rougit; Trigétius triomphe de la confusion de son ami. Cet incident inspira au maître, pour les ramener à l'ordre, de touchantes paroles :

« C'est donc ainsi que vous agissez; est-ce là cette élévation vers Dieu où je vous croyais, cette attention à la vérité dont j'avais la faiblesse de me réjouir? Oh! si vous pouviez voir, quoique avec des yeux faibles comme les miens, l'horreur et l'extravagance du mal que cette joie révèle, avec quelle promptitude ne

[1] *De Ord.*, lib. I, cap. VIII, tom. I.
[2] *Ibid.*

la changeriez-vous pas en des torrents de pleurs? N'augmentez pas mes misères, je vous en conjure, c'est bien assez de mes propres plaies; ne m'affligez plus de la sorte, s'il est vrai que vous me deviez quelque tendresse, si vous comprenez combien je vous aime, combien je suis occupé du soin de former vos mœurs, si je suis digne que vous me comptiez pour quelque chose. Si Dieu m'est témoin que je ne me souhaite pas plus de bien qu'à vous deux, ne devez-vous point m'en témoigner votre reconnaissance?

» Vous prenez plaisir à m'appeler votre maître; je n'exige que cette unique récompense: soyez gens de bien. » Les larmes qui coulèrent de ses yeux avec abondance mirent fin à ses paroles. Licentius commence par s'excuser, puis reconnaît sa faute, promet de meilleurs sentiments; mais il demande à son maître, avec instance, par tout ce qu'il a de plus cher, que ces faits ne soient pas consignés dans les tablettes. Augustin insiste; Licentius se rend enfin, mais à la condition que les tablettes ne seront communiquées qu'aux amis les plus intimes. Trigétius avait accepté la punition[1].

Monique entre dans ce moment et dit: Où en est-on? car le sujet de la question lui était connu. Son fils ordonne que, selon la coutume, l'on écrive son entrée et sa demande. Monique se récrie et soutient que les femmes ne doivent pas être admises aux dis-

[1] *De Ord.*, lib. I, cap. X, tom. I.

sions philosophiques. Augustin répond qu'il serait traire à l'ordre d'interdire ces discussions, à cause l'habillement et du sexe; que les femmes, quand es remplissent les conditions de capacité et de sasse, y ont droit comme les hommes; et il rend alors stice, avec une piété filiale, aux progrès merveilleux e sa mère a faits dans la science divine. Monique, ec une gracieuse modestie, lui répond qu'il n'a jaais proféré tant de mensonges. La douleur de poiine qu'éprouve le fils de Monique et la longueur de entretien, obligent de le terminer[1].

Le dialogue de la *Vie heureuse* se tint le jour aniversaire de la naissance d'Augustin, après un repas ugal qui laissait l'esprit dans toute sa liberté. Il inita les conviés à venir s'asseoir dans la salle des bains, omme dans le lieu le plus retiré et le plus convenable la saison, et là il leur servit des mets pour l'esprit; ais il voulut que tous les conviés payassent leur écot. onique et Adéodat en firent les plus grands frais[2]. rigius, dans ce dialogue, ainsi que dans les autres, arde presque toujours le silence.

Les dialogues contre les *Académiciens*, de la *Vie heureuse* et de l'*Ordre*, qui attestent la puissante spontanéité du génie d'Augustin, lui fournissent aussi les moyens de remplir les devoirs de l'amitié et de la reconnaissance chrétienne. Il dédie à Romanianus le

[1] *De Ord.*, lib. I, cap. XI, tom. I.
[2] *De Beata vita*, cap. VI, etc., tom. I.

dialogue contre les *Académiciens*. Il sentait tout le prix de l'affection que Romanianus avait pour lui, et sa piété, ainsi que sa reconnaissance, lui faisaient désirer ardemment de procurer à son bienfaiteur le trésor le plus précieux, la connaissance et l'amour de la vérité.

Le dialogue contre les *Académiciens*, qu'il lui adresse, renferme une pressante et respectueuse exhortation pour le déterminer à entrer dans le *port de la philosophie*. Il lui montre, par son expérience personnelle, la vanité de tous les biens d'ici-bas; il fait un appel à l'élévation de son âme pour qu'il aspire à des biens supérieurs; il fait battre le cœur du père en lui mettant sous les yeux les progrès de son fils Licentius dans l'étude de la philosophie; et il lui rappelle les services continuels qu'il doit à son affection, pour acquérir le droit de tirer cette conclusion: « Sera-ce donc en vain qu'Augustin aura dit de Romanianus: Quand verrons-nous sortir de ses liens une âme si grande et si belle? Non, celui à qui je me suis entièrement dévoué et dont je commence enfin à me retracer un peu l'idée, ne permettra pas ce malheur[1]. »

Romanianus résista longtemps. La charité d'Augustin ne se lassa point; il lui adressa son *Traité de la vraie religion*, et il lui offrit toujours la vérité avec amour, car on la repousse lorsqu'elle est imposée avec

[1] *Cont. Academ.*, lib. II, cap. I, n. 2, tom. I.

les prétentions de l'orgueil et à titre de conquête. Il parlait aussi au cœur des manichéens quand il voulait éclairer leur esprit et les détromper de leurs erreurs, qu'il avait si longtemps partagées. Des raisons graves portent à croire que Romanianus se rendit enfin et reçut le baptême[1].

La préoccupation d'Augustin pour le salut de cet ami ou plutôt de ce père, n'affaiblissait pas le souvenir des bienfaits temporels qu'il en avait reçus. L'expression de sa reconnaissance pleine de délicatesse trahit un sentiment profond, simple et touchant.

« Dès ma première adolescence, écrivait-il à Romanianus, vous m'avez secouru dans mes besoins ; et dans le lieu où j'allais commencer mes études, vous m'avez ouvert votre maison, vos trésors, et, ce qui est encore plus, votre cœur. Après la mort de mon père, votre amitié me consola, vos discours m'encouragèrent, vos largesses me vinrent en aide. Dans notre ville même, vous me donnâtes tant de part à votre protection, à votre tendresse, que parmi nos concitoyens j'étais presque aussi respecté que vous.

» Lorsque je voulus repasser à Carthage pour y exercer un emploi plus élevé, je confiai à vous seul mon projet et mes espérances ; l'amour naturel que vous aviez pour votre ville, où j'enseignais déjà, vous fit un peu hésiter à me donner votre assentiment ; cependant, dès que vous vous aperçûtes que vous ne pouviez vaincre

[1] Tillemont; *Mémoires*, etc., tom. XIII, pag. 93.

l'inclination d'un jeune homme qui aspirait à ce flattait le plus son ambition, par un effet admira de votre amitié, bien loin de continuer à me détourn de mon dessein, vous m'avez aidé vous-même et vo m'avez fourni tout ce qui m'était nécessaire pour m voyage.

» Dans ce lieu même où vous m'aviez nourri dès commencement de mes études, vous m'avez soutenu e core quand j'ai voulu essayer mes forces et prendre m essor. En votre absence, sans vous le faire savoir, m'embarquai; cette nouvelle vous surprit, vous fût même un peu irrité de ce que je m'étais écarté ma conduite ordinaire, en ne vous communiquant poi mon projet : mais sans soupçonner la fidélité de m cœur, votre affection pour moi ne fut pas un mome ébranlée, et vous fîtes moins de réflexions sur le pr cédé d'un maître qui abandonnait ses disciples, q sur la pureté de ses intentions.

» Enfin si, dégagé des liens de tous les vains dési je goûte une joie tranquille dans le repos, si je re pire après m'être déchargé du soin des choses pér sables dont le fardeau m'accablait, si je suis u meilleure voie, si je rentre en moi-même, si je m'a plique attentivement à chercher la vérité, si déjà commence à la trouver, si même j'espère parvenir la souveraine sagesse, je le dois à vos encouragemen à vos instances, en un mot c'est votre ouvrage [1]

[1] *Cont. Academ.*, lib. II, cap. II, n. 3, 4.

Mallius ou Manlius Théodorus avait aidé Augustin à concevoir qu'il n'y a rien de corporel dans l'idée de Dieu ni dans celle de l'âme. Ce dernier n'avait point oublié ce service important; il en remercie Théodorus en lui adressant le dialogue de la *Vie heureuse*; il lui rappelle leur étroite amitié et le prie, par le lien et le commerce que les âmes ont entre elles, de lui continuer son affection et d'être persuadé que la sienne ne lui fera jamais défaut. Augustin subissait encore l'influence des usages du siècle et des habitudes des rhéteurs, car il prodigua les éloges à Théodorus; il regretta plus tard cette exagération [1].

Zénobius était un des amis intimes d'Augustin, qui lui écrivait avec une grâce infinie : « Je ne suis pas encore arrivé à ce degré de perfection de n'aimer que ce que je ne puis pas perdre ; aussi je regrette votre absence, et j'ai la faiblesse de désirer que vous regrettiez aussi la mienne [2]. » Il reconnaissait dans Zénobius l'amour du beau, des mœurs pures, un caractère franc et loyal. Ils s'étaient l'un et l'autre souvent entretenus sur le sujet de l'*Ordre*; mais les circonstances ne leur avaient jamais permis de le traiter convenablement [3]. Il veut y suppléer en adressant à son ami l'entretien où ce sujet est discuté. Il espère que ce dialogue fera persévérer Zénobius dans le

[1] *Retract.*, lib. I, cap. II, tom. I.
[2] *Epist. II*, tom. II.
[3] *De Ord.*, lib. I, cap. II, tom. I.

parti qu'il a pris, et le préservera d'une honteus
funeste infidélité.

L'état de l'âme d'Augustin, après sa conversior
avant son baptême, nous est révélé dans ses *Sol
ques*. On y découvre déjà les transformations m
veilleuses que la grâce a opérées. Il nous donne
raisons qui l'ont déterminé à faire succéder les *S
loques* aux *Dialogues*. «Il n'y a point, dit-il, de m
leure manière de chercher la vérité que de le faire
demandes et par réponses. Mais il y a très-peu
personnes qui ne rougissent de se voir vaincues d
une discussion. Ainsi, presque toujours, après a
proposé une question pour l'examiner, on comme
à la bien traiter, mais les vaines contestations
l'opiniâtreté produit la font perdre de vue. On
chauffe, on crie, on en vient jusqu'à l'aigreur,
l'on dissimule d'ordinaire et qui paraît quelque
ouvertement. J'ai donc pensé que, pour trouver la
rité et conserver la tranquillité de mon esprit, je
pouvais rien faire de mieux que de chercher cette
rité, avec le secours de Dieu, en m'interrogeant et
répondant à moi-même [1].» C'est la Raison qu'il int
roge dans ses *Soliloques*, et c'est elle qui lui répo
Les *Soliloques* sont donc un *dialogue* d'un genre p
ticulier.

De retour à Milan, Augustin compose le livre
l'*Immortalité de l'âme*, qu'il appelle un mémoire

[1] *Solil.*, lib. I, cap. I, tom. I.

iné à achever les *Soliloques*, demeurés imparfaits; il ne sait pas comment ce livre est devenu public, malgré lui. Il avoue que cet ouvrage, si obscur dans le commencement par le tour et la brièveté des raisonnements, fatigue le lecteur et demande une si grande attention, qu'il peut à peine, avec beaucoup d'application, l'entendre lui-même [1].

Augustin se demande s'il aimait alors autre chose que la connaissance de Dieu et de lui-même. « Je pourrais répondre négativement, dit il, si je m'en rapportais à ma disposition actuelle; mais je vois bien que le plus sûr est de reconnaître que je n'en sais rien, car j'ai souvent remarqué que, lorsque je croyais être insensible à tout ce qui n'était pas cette connaissance, il me venait dans l'esprit des pensées d'autres objets qui m'impressionnaient plus vivement que je ne l'aurais imaginé. Mais il me semble présentement que je ne puis être sensible qu'à ces trois choses : la perte de mes amis, la crainte de la douleur, et l'appréhension de la mort [2]. »

L'amour des richesses et des honneurs n'avait plus de place dans son cœur. Il usait avec modération de ce qui satisfait les besoins du corps; il s'en abstenait lorsqu'il voulait se livrer à la méditation [3]. On sait par ses écarts que la continence devait lui être difficile; maintenant il éprouve de l'aversion pour le

[1] *Retract.*, lib. I, cap. V, tom. I.
[2] *Solil.*, lib. I, cap. IX, tom. I.
[3] *Solil.*, lib. I, cap. X, tom. I.

mariage. Qu'une femme soit douée de tous les avantages imaginables, il est résolu de ne rien éviter avec plus de soin que sa compagnie. Il fut toujours fidèle à cette résolution. Pendant son épiscopat, les femmes, sans exception, furent exclues de l'intérieur de son habitation. Ainsi il écartait le danger et rendait le soupçon impossible.

Dans le moment où Augustin s'interrogeait lui-même dans ses *Soliloques*, il croyait avoir sagement pourvu à la liberté de son âme en s'imposant la loi de renoncer au mariage. « Je sens, disait-il, cette bonne disposition se fortifier en moi ; et plus l'espérance de voi cette beauté après laquelle je soupire ardemment s'augmente dans mon âme, plus tout mon amour, tou mon plaisir, toutes mes inclinations se portent vers elle[1]. »

Cependant les mouvements de la passion qui l'avait dominé avec tant de violence, lui faisaient sentir toute l'étendue du mal dont la Providence l'avait guéri. Lorsque ces épreuves venaient l'assaillir, il rougissait, il pleurait avec tant de douleur, que sa faible santé en était altérée. Il serait tombé dans le découragement, s'il ne s'était empressé de recourir à Dieu et de se jeter dans ses bras, en s'écriant :

« Je me remets aux soins de la divine miséricorde. C'est assez, je sens dans mon cœur que Dieu ne peut manquer de secourir ceux qui sont dans cette dispo-

[1] *Solil.*, lib. I, cap. X, tom. I.

ion. C'est la beauté suprême seule que j'aime pour e-même. Si je désire la vie, le repos, les amis, ou je crains de les perdre, c'est à cause de la beauté iprême. Et quelle borne peut avoir dans mon cœur imour de cette beauté? Je ne suis point jaloux que autres l'aiment; mais je cherche, au contraire, un rand nombre de personnes qui la désirent, qui l'aiient, qui la possèdent et qui en jouissent avec moi, our les aimer eux-mêmes d'autant plus que nous seons unis plus étroitement dans l'amour de la sagesse[1]. »

C'était le jour de Pâques de l'an 387 qu'Augustin devait recevoir la grâce du baptême; il quitta donc Cassiciacum et revint à Milan. Alypius l'y accompagna; Adéodat était avec son père, qui avait voulu que ce fils participât à la même grâce que lui, afin de l'élever dans une sainte discipline. Ils furent admis tous les trois parmi les *compétents*. On peut juger de la ferveur de leurs dispositions, par ces souvenirs qu'Augustin rappelait longtemps après : «Faisons-nous si peu d'attention sur nous-mêmes, que nous ayons oublié avec quelle application, quel respect, nous écoutions les instructions de ceux qui nous enseignaient les principes de la religion, avant d'être admis au baptême[2]!»

Enfin, le moment si ardemment désiré par Monique est arrivé; la régénération spirituelle de son fils va s'accomplir. Saint Ambroise, dans la nuit du 24 au 25

[1] *Solil.*, lib. I, cap. XIII, XIV, tom. I.
[2] *De Fid. et Op.*, cap. VI, tom. VI.

avril, lui accorde le baptême; Adéodat et Aly
çoivent la même grâce. Le saint évêque célébra
nement, qui devait être si consolant pour l'Ég

« Lorqu'on voit, dit-il, un homme qui, s'étai
aller au déréglement dans sa jeunesse, chang
dans un âge plus avancé, vient laver ses fau
l'eau du baptême, renonce à sa vie passée, se d
de ses mauvaises mœurs et demande à être
avec Jésus-Christ, afin que le monde soit cruc
lui et qu'il soit crucifié pour le monde, cet l
dis je, ne semble-t-il pas avoir plus de gloire e
davantage l'Église qu'un autre qui aurait toujou
une vie innocente avant son baptême[1] ? »

Adéodat ne survécut pas à son baptême d
nées entières; il mourut l'an 389. M. Sair
Girardin retrace avec autant de vérité que d'él
les sentiments d'Augustin sur la naissance, le
et la mort de son fils. Voici ses paroles :
Augustin caractérise d'un mot les liaisons illé
ces liaisons où l'homme craint d'avoir des enfan
ment que ce qui dans le mariage est la plu
bénédiction du ciel, devient, dans ces unions,
heur et une punition. Mais ne craignez pas que
tien veuille faire porter aux créatures nées
péché la peine de son crime....

» La religion chrétienne n'étouffe pas les se
naturels, elle les purifie au contraire et les a

[1] Tillemont, *Mémoires*, tom. XIII, pag. 114,

Le jour où saint Augustin reçoit lui-même le baptême, son fils marche à ses côtés, et devient chrétien avec lui. Son repentir aime cet enfant comme un perpétuel avertissement de ses faiblesses, comme un devoir né de sa faute même ; et ce devoir, qu'il lui a été doux de l'accomplir! combien il a chéri ce fils qu'il ne pouvait pas regarder sans s'humilier à la fois et sans s'attendrir! comme le père s'est retrouvé dans le chrétien! Aussi, avec quelle ferveur il l'a offert à Dieu! Dieu a trop vite accepté l'offrande, car il l'a retiré de cette terre qu'il avait seize ans à peine, et maintenant il ne reste plus de lui au cœur de saint Augustin qu'un souvenir plein de douce et triste émotion que la piété contient, mais qu'elle n'étouffe pas.

«Adéodat, dit-il, l'enfant de mon péché, fut baptisé avec moi. Vous aviez béni cet enfant, ô mon Dieu! A peine âgé de quinze ans, son esprit l'emportait sur celui de beaucoup d'hommes graves et savants. Ce sont vos dons, Seigneur! que je glorifiais en lui. Il vous avait plu de changer en bien le fruit de ma faute; c'est vous qui lui aviez tout donné, car rien n'était de moi dans cet enfant, que sa naissance, qui était mon péché. C'est vous qui m'aviez inspiré de le nourrir dans l'amour de votre loi. Vous l'avez ôté de la terre qu'il avait à peine seize ans; et maintenant je pense à lui sans inquiétude, je ne crains plus ni pour son enfance, ni pour sa jeunesse, ni pour son âge mûr : il est en paix dans votre sein. Qu'il me fut doux alors de le voir renaître avec moi dans les eaux de la grâce !»

« Il n'y a pas, dans les *Confessions*, de plus belle scène que ce baptême d'Adéodat. Il y en a de plus passionnées ; non qu'il faille s'attendre ici à ces éclats et à ces emportements de passions qui sont le fond commun des romans modernes : dans les *Confessions*, la passion tressaille encore parfois, mais elle n'éclate pas, elle est calme et sévère, elle ressemble à la passion telle que l'exprimaient les sculpteurs de l'antiquité, à qui la loi du beau défendait l'emploi des grimaces et des contorsions [1]. »

« Ce n'est que longtemps après la mort d'Adéodat, dit M. Villemain, qu'Augustin touche dans ses écrits à ce douloureux souvenir. On peut, dans son silence même, sentir quelle fut sa blessure [2]. »

L'évêque d'Hippone et saint Paul sont les seuls dont l'Église célèbre la conversion. On montre aujourd'hui, à Milan, une chapelle où l'on prétend qu'Augustin a été baptisé ; elle est près de la basilique Ambrosienne [3].

Augustin ne tarda pas à ressentir les heureux effets du baptême. L'inquiétude qui accompagne le souvenir d'une vie passée dans le désordre s'évanouit aussitôt. Il ne pouvait, dans ces premiers jours, se rassasier de la consolation ineffable qu'il recevait en méditant sur la profondeur des desseins de Dieu, dans ce qui regarde le salut des hommes. Lorsqu'il entendait

[1] *Essais de littérature et de morale*, tom. II, pag. 10, 11.
[2] *Tableau de l'éloquence chrétienne*, etc., pag. 431.
[3] Mabillon ; *Museum italic. Iter.*, pag. 16.

chanter dans l'église des hymnes et des cantiques, une vive émotion lui faisait verser des larmes abondantes. En même temps que ces sons si doux frappaient ses oreilles, la vérité de Dieu s'insinuait dans son cœur et y excitait des mouvements d'une dévotion extraordinaire; elle tirait des larmes de ses yeux et lui faisait trouver des délices dans ces larmes [1].

Écrivant à Honoratus, il lui rappelait ces pures délices. « Après une longue soif, dit-il, qui m'avait presque entièrement épuisé, je me suis jeté sur les mamelles de l'Église avec toute l'avidité possible, et, déplorant mon état passé, je les pressais de toute ma force pour faire couler dans mon cœur ce lait précieux qui a remis mon âme de sa langueur et lui a donné une espérance de vie et de salut [2]. »

Augustin se plaît à remercier Dieu de la grâce qu'il lui accorde en lui faisant sentir qu'il peut seul réunir toutes les affections qui partagent le cœur, et en lui faisant quelquefois éprouver un sentiment extraordinaire d'amour et un excès de douceur qui, s'il était conduit à son terme, serait un je ne sais quoi infiniment délicieux qui n'est pas de cette vie [3].

Augustin, Adéodat, Navigius, Alypius, Évodius qui avait renoncé au poste qu'il occupait à la cour pour se réunir à son maître, vivaient dans la même

[1] *Conf.*, lib. IX, cap. VI, tom. I.
[2] *De utilit. cred*, cap. I, n. 2, tom. VI.
[3] *Conf.*, lib. X, cap. XXXIX, tom. I.

maison, unis entre eux par les liens de l'amour divin. Monique les soignait tous, comme s'ils eussent tous été ses enfants. La communauté entière était résolue de fuir le monde et de s'occuper dans la retraite de son avancement dans la piété, et l'on n'était plus en peine que de chercher le lieu qui serait le plus propre à l'exécution de ce dessein. On décida de retourner en Afrique, et on se dirigea vers Ostie pour s'y embarquer.

CHAPITRE II

Mort de Monique. — Saint Augustin fait à Rome un séjour de quelques mois.

Monique ne devait pas revoir sa patrie; sa mission était remplie : la récompense ne devait pas se faire attendre. Augustin avait toujours eu pour sa mère une vive et profonde affection ; il était touché de sa sollicitude pour lui et rendait hommage à ses vertus, mais il subordonnait à ses passions la déférence qu'il lui accordait. Il voyait dans Monique une femme, et il aurait rougi de lui obéir ; mais après sa conversion sa piété filiale prend un autre caractère, c'est en quelque sorte un culte mélangé de respect, de confiance et d'amour. Il n'aime pas seulement en elle la mère selon la nature, il y vénère une servante du Seigneur comblée de ses grâces, élevée à la plus haute perfection, et qui par ses prières lui a procuré sa régénération spirituelle. Ses paroles étaient pour lui

es oracles. Telle était l'affection d'Augustin pour sa mère lorsqu'elle quitta cette terre. Cinq jours avant qu'elle tombât malade, la mère et le fils eurent un entretien qui fut un avant-goût des délices du ciel. Ils étaient seuls, appuyés sur une fenêtre d'où l'on voyait le jardin de la maison qu'ils habitaient, et de là les bouches du Tibre ; ils s'entretenaient ensemble avec une extrême douceur sur la félicité éternelle, oubliant tout le passé pour ne songer qu'aux biens à venir. Leurs cœurs s'ouvraient avec avidité pour recevoir les eaux de la sainte fontaine, afin qu'en étant arrosés ils pussent concevoir, suivant la mesure de leur esprit, une chose si grande que la vie éternelle des Saints.

« Notre entretien, dit Augustin, nous conduisit à cette pensée, que la plus grande volupté des sens, dans le plus grand éclat de cette lumière temporelle, est indigne non-seulement d'être comparée, mais même d'être rappelée au prix des délices de cette vie ineffable. Et, nous élevant alors avec une ardeur de plus en plus grande vers le bien lui-même, nous parcourûmes de degré en degré toutes les choses corporelles jusqu'au ciel, d'où le soleil, la lune et les étoiles luisent sur la terre ; et nous montions toujours, vous méditant, vous célébrant, admirant vos œuvres. Et ainsi nous parvînmes jusqu'à nos âmes, mais sans nous y arrêter, pressés d'atteindre à cette région de la fécondité inépuisable, où vous nourrissez Israël éternellement du pain de votre vérité, et où

réside cette vie de la sagesse par laquelle deviennent toutes choses,, et celles qui ont été et celles qui seront, mais qui elle-même ne devient pas....

✗ » Tandis que nous parlions ainsi de cette vie éternelle et que nous y aspirions de toute notre âme, nous y touchâmes presque pendant un instant par un élancement subit de nos cœurs; puis, soupirant et renonçant à ces prémices de l'esprit, nous dûmes revenir au bruit de notre parole, à cette parole qui commence et qui finit... Nous disions donc : Si le tumulte de la chair pouvait faire silence; si les fantômes de la terre, des eaux et de l'air; si les cieux eux-mêmes faisaient silence; si l'âme se taisait également et qu'elle passât au-dessus d'elle-même sans s'arrêter; si les songes, les révélations imaginaires; si toute langue et tout signe, si tout ce qui passe et qui devient, si tout se taisait (car toutes ces choses parlent pour ceux qui savent les entendre, et disent : nous ne nous sommes pas faites nous-mêmes; celui-là nous a faites qui demeure dans l'éternité); si donc toutes choses se taisaient après avoir dit ces paroles qui nous rendent attentifs à celui qui les a faites, et que seul il parlât, non par elles, mais par lui-même, et qu'il nous transmît sa parole, non par une langue charnelle, non par la voix d'un ange, non par le bruit du tonnerre, non par des images et des énigmes, mais sans le secours d'aucune de ces choses que nous n'aimons que par lui; si ce ravissement, qui tout à l'heure nous a enlevés à nous mêmes et nous a fait toucher un instant cette

éternelle sagesse, immuable par-dessus toutes choses; si un tel ravissement pouvait se perpétuer, toutes les visions inférieures s'évanouir, et celle-là seule entraîner, absorber, engloutir son spectateur dans des joies intimes; et enfin que ce moment de pure intelligence, après lequel nous avons soupiré, devînt pour nous la vie éternelle, ne serait-ce pas alors que serait accomplie cette parole: *Entrez dans la joie du Seigneur?* «Quand arrivera un pareil moment[1]!»

Monique exprima ses vœux à l'instant même et dit à son fils: Qu'ai-je à faire ici-bas? rien ne me retient plus dans cette vie; Dieu m'a accordé plus que je ne lui avais demandé. Tu méprises maintenant toute félicité terrestre: te voilà son serviteur.

Monique ne tarda pas à être exaucée: cinq jours après, elle tomba malade. Un jour, durant cette maladie, elle perdit connaissance pour un peu de temps. Augustin et son frère Navigius accourent. Revenue aussitôt à elle-même et les apercevant autour de son lit, elle leur dit de l'air d'une personne qui cherche péniblement: Où étais-je? Puis, remarquant leur consternation, elle ajoute: Vous enterrerez ici votre mère. Augustin garde le silence et retient ses larmes; mais son frère ayant dit quelque chose qui allait à lui souhaiter la consolation de mourir dans son pays,

[1] *Conf.*, liv. IX, chap. X, pag. 229, 230, 231; traduction de M. Janet. Augustin fait remarquer qu'il rapporte, non pas les paroles, mais le sens de l'entretien.

Monique le regarde d'un air triste, lui reprochant par son regard de pareils sentiments ; et puis, tournant les yeux vers son autre fils : Voyez un peu ce qu'il dit ; et tout de suite s'adressant à tous deux : Enterrez ce corps en quelque endroit que ce soit ; n'ayez aucune peine là-dessus. Je ne vous demande qu'une seule chose : souvenez-vous de moi à l'autel du Seigneur, en quelque lieu que vous soyez.

La maladie de Monique dura neuf jours ; elle souffrit de grandes douleurs. Augustin lui prodiguait des marques d'amour et de respect ; sa mère l'appelait son excellent fils. Le moment suprême arrive enfin ; Augustin lui ferme les yeux, et pendant qu'il remplissait ce pieux devoir, une immense douleur pénétrait au fond de son âme et cherchait à se faire jour par des torrents de larmes ; mais un violent effort de sa volonté les desséchait dans ses yeux, qui étaient près de les répandre. Il souffrit cruellement dans ce combat.

Adéodat, au contraire, pousse un grand cri et pleure ; tous les assistants l'obligent de se taire. L'instinct de la nature poussait aussi Augustin à imiter Adéodat, mais il eut la force de le réprimer ; il s'imposa le devoir de prouver, par son exemple, la puissance de l'espérance chrétienne, qui domine la douleur mais qui ne saurait l'anéantir ; il disait à ceux qui l'entouraient : La mort n'est pas l'anéantissement ; elle est, pour les vrais chrétiens, le passage à une meilleure vie. Il eut donc assez d'empire sur lui-même pour ne verser aucune larme, ni lorsque le

corps de sa mère fut porté à l'église, ni lorsqu'il fut déposé dans la fosse. Mais que de souffrances lui coûta cette victoire, qui lui faisait renfermer dans son cœur toute sa tristesse! Sa piété craignait quelle ne fût trop vive pour un de ces accidents humains, conséquence nécessaire de notre nature, et cette crainte était une douleur ajoutée à la première.

Toute la journée des funérailles, Augustin fut accablé d'affliction dans le fond de l'âme, son esprit était plein de trouble. Il suppliait Dieu avec instance de le guérir, et Dieu ne le faisait pas. S'étant endormi, son agitation est un peu calmée; mais elle revient tout entière lorsqu'il voit, à son réveil, qu'il est privé de la consolation de vivre avec une mère si sainte et si tendre. La douleur ne peut pas toujours être contenue par une digue, mais elle s'épuise en s'épanchant. Il permet alors à ses larmes de se répandre librement, afin de soulager son cœur. Plus tard, il demande grâce à ceux qui pourraient le condamner. Il les invite à se rappeler qu'il a pleuré bien peu une mère qui l'avait pleuré lui-même tant d'années pour le faire vivre devant le Seigneur, et il réclame leur indulgence et leurs prières [1].

Avant la conversion d'Augustin, l'amitié était, pour lui, un sentiment vif et profond; c'était une union si intime, que son âme avec celle d'un ami n'en faisait qu'une en quelque sorte; aussi lorsque ces

[1] *Conf.*, lib. IX, cap. XII, tom. I.

deux âmes étaient séparées par l'absence ou par la mort, un grand vide se faisait dans son cœur. L'absence était une source de chagrins ; la mort produisait une agitation violente. Il perdit, dans sa jeunesse, un de ses amis intimes : sa douleur eut tous les caractères d'une passion, elle le plongea dans le désespoir. Après sa conversion, l'amitié, chez lui, n'est ni moins vive ni moins profonde ; l'union n'est pas moins intime. Mais quand les séparations arrivent, ou par l'effet des circonstances, ou par les nécessités de la nature, la douleur est contenue, tempérée par une douce résignation. Sa conduite, à la mort de Vérécundus et de Nébridius, nous en fournit la preuve.

Augustin resta quelque temps à Rome après la mort de sa mère ; sa piété n'y eut pas uniquement pour objet sa perfection personnelle, il s'appliqua à détromper ceux de ses amis qu'il avait entraînés dans le manichéisme ; il établissait aussi à l'aide du raisonnement des vérités déjà acceptées par la foi.

L'entretien sur la *Grandeur de l'âme* se tint à Rome, ainsi que le premier entretien sur le *Libre arbitre ;* les deux autres eurent lieu en Afrique lorsqu'il était prêtre[1]. On y agite, à l'aide du raisonnement, les questions difficiles de l'origine du mal et de la conciliation de la liberté avec la prescience ; Augustin

[1] Le P. de Vitry a publié une dissertation sur le temps auquel saint Augustin acheva ses trois livres du *Libre arbitre.* Il en est rendu compte dans le Journal de Trévoux, novembre 1717, pag. 1906, etc.

et Évodius sont les interlocuteurs. Il composa à Rome le livre des *Mœurs de l'Église catholique*, et celui des *Mœurs des manichéens*. Par ces deux écrits, il voulait indiquer les piéges de ces hérétiques, qui se faisaient de nombreux partisans par leurs attaques contre l'Ancien Testament, et en affichant une vie irréprochable. Tillemont pense qu'il ne termina ces deux ouvrages que lorsqu'il fut retourné en Afrique, ou du moins qu'il les y retoucha après y avoir fait ses livres sur la *Genèse contre les manichéens*, qu'il semble y citer [1].

CHAPITRE III.

Saint Augustin retourne en Afrique. — Sa retraite à la campagne.

Augustin revint en Afrique, en 388, au mois d'août ou de septembre. On croit qu'il aborda à Carthage et qu'il s'y arrêta quelque temps avant de se retirer à Tagaste. Il s'établit avec ses amis dans les terres que son père lui avait laissées, et y passa trois années. Ils y menaient une vie vraiment monastique ; aussi donne-t-il au lieu de sa retraite le nom de monastère [2]. On y observait la règle établie du temps des apôtres. Tout était commun, et on distribuait à chaque membre de la communauté ce qu'il lui fallait pour satisfaire ses besoins.

[1] Tillemont; *Mémoires*, tom. XIII, pag. 120, 121.
[2] *Discours où on fait voir que saint Augustin a été moine*, etc. Paris, 1689.

Le désir de la véritable liberté détermina Augustin à vendre ses terres pour en distribuer l'argent aux pauvres; il avait aliéné même la propriété où il vivait. Tillemont conjecture que ce fut peut-être en faveur de sa communauté [1]. Les jeûnes [2], la prière, ne furent pas les seuls exercices auxquels il se livra dans sa retraite; les Livres saints étaient l'objet de ses longues méditations. Il dirigeait dans les voies de Dieu les amis qui l'avaient suivi. Il répondait, lorsqu'il n'était pas occupé, aux questions qu'ils lui faisaient, et il leur dictait ses réponses. Ces questions et ces réponses forment le recueil des *Quatre-vingt-trois questions*, qu'il fit pendant son épiscopat. Ses amis qui n'avaient pu l'accompagner dans sa retraite, s'adressaient à lui pour lui proposer leurs doutes.

Nébridius, qui mourut peu de temps après, était de ce nombre. Il désirait vivement d'être un des membres de la communauté, mais il n'avait pu réaliser ce désir. Augustin, craignant d'être obligé, ou de quitter sa solitude pour aller voir son ami, ou de le contrister en n'y allant pas, prenait le parti de répondre à ses nombreuses questions, dans des lettres que Nébridius conservait avec le même soin que la prunelle de ses yeux; il en parlait avec enthousiasme: «Il n'y a rien de plus grand que ces lettres, lui écrivait-il, non par l'étendue, mais par la nature des vérités et des preuves. Il me

[1] Tillemont; *Mémoires*, tom. XIII, pag. 126.
[2] Voyez la note E, appendice de la 1re partie.

semble que j'y entends parler, et Platon, et Plotin, et Jésus-Christ même. J'y trouve une éloquence qui charme l'oreille, une brièveté qui fait qu'elle ne lasse point, une sagesse où l'on trouve toujours à profiter[1]. »

C'est dans cette retraite qu'Augustin a composé plusieurs écrits pour résoudre des questions religieuses ou philosophiques : les deux livres sur la *Genèse contre les manichéens*, les six livres sur la *Musique*, sous la forme du dialogue, dont les interlocuteurs sont Augustin et Licentius ; le dialogue du *Maître* et le livre de la *Vraie religion*. Les interlocuteurs du dialogue du *Maître* sont Adéodat et son père, qui assure que toutes les pensées consignées sous le nom de son fils étaient effectivement de lui.

Augustin reconnaît l'obscurité des cinq premiers livres sur la *Musique*, et avoue que plusieurs personnes pourraient les traiter de subtilités inutiles ; mais il espère que d'autres trouveront que ce grand travail, entrepris uniquement pour détacher les âmes des choses grossières et charnelles, peut les élever jusqu'à Dieu par l'amour de la vérité immuable et éternelle. Dans le premier livre, il parle de la musique en général ; dans le deuxième, des syllabes et des pieds ; dans les trois suivants, il traite de la mesure, de la cadence et des vers ; dans le dernier, il montre que la musique doit élever le cœur et l'esprit à une harmonie toute céleste et toute divine[2].

[1] *Epist. VI*, tom. II.

[2] Les idées de saint Augustin sur la musique ont été exposées

Le style des deux livres sur la *Genèse contre les manichéens* est naturel et simple. Augustin s'était rendu avec docilité aux avertissements de ceux qui l'avaient prévenu que ce qu'il avait déjà écrit contre ces hérétiques étant trop relevé, les esprits peu lettrés ne pouvaient le comprendre. Il composa, en 390, le livre de la *Vraie religion*, où il se propose de montrer que la philosophie est utile, mais insuffisante.

Augustin consacrait un temps considérable à sa correspondance, qui avait toujours pour but d'exposer la vérité ou d'attaquer l'erreur. Sa charité le faisait condescendre aux désirs de ses concitoyens, qui lui enlevaient une grande partie de son temps en lui demandant des conseils sur leurs affaires ; il les écoutait néanmoins avec une patience admirable, quoiqu'ils le privassent d'un bien qui lui était si précieux.

L'amitié de Nébridius se plaignait avec indignation de cette importunité. «Est-il possible, mon cher Augustin, lui écrivait-il, que les affaires vous retiennent? Quoi ! vous ne jouissez pas encore du loisir, que vous aimez tant? Qui sont ceux qui abusent de votre bonté et vous interrompent? Il faut qu'ils ne sachent pas ce que vous aimez avec tant d'ardeur. Quoi ! ni Romanianus ni Lucinianus ne les en préviennent ! Qu'ils m'écoutent au moins: je leur dirai, je leur pro-

par M. de Lamennais dans son *Esquisse d'une philosophie*, tom. III, pag. 292 et suiv. M. Villemain a donné d'admirables commentaires du dialogue sur la *Musique* et des autres ouvrages philosophiques de saint Augustin. (*Tableau de l'éloquence chrétienne*, etc., 1858.)

testerai que vous n'aimez que Dieu, que vous ne voulez servir que lui, ne vous attacher qu'à lui. Ha! je voudrais bien vous faire venir à ma maison de campagne, là nous vivrions tous deux en repos; et je ne me soucierais guère que vos concitoyens m'accusassent de vous avoir séduit pour vous enlever. Vous les aimez trop, et eux aussi vous aiment trop [1]. »

CHAPITRE IV

Séjour de saint Augustin à Hippone, pendant sa prêtrise et son épiscopat.

La science et les vertus d'Augustin le désignaient pour le sacerdoce, mais il redoutait cet honneur. Il évitait avec soin de se montrer dans les lieux où il savait qu'il n'y avait point d'évêque. Un habitant d'Hippone [2], du nombre de ceux qu'on appelait les agents du prince, assurait que, s'il pouvait avoir le bonheur de conférer avec lui, ses instructions seraient assez puissantes pour le déterminer à abandonner toutes les vanités du siècle. Augustin en fut informé; il se rendit à Hippone sans défiance, parce que cette ville avait un évêque, le saint vieillard Valérius.

Mais il ne savait pas que cette Église avait besoin d'un prêtre. Le peuple étant assemblé, et Valérius leur parlant de cette nécessité, les fidèles se saisirent de

[1] *Epist. V*, tom. II.

[2] On trouvera dans l'*Histoire de la vie de saint Augustin*, par M. Poujoulat, tom. I, pag. 166, 172, une description intéressante de l'état présent d'Hippone.

lui et le présentèrent à l'évêque, pour qu'il l'ordonnât. Cette demande unanime fut accompagnée de grands cris. Sa résistance n'empêcha pas que les désirs du peuple ne fussent satisfaits. Il fondait en larmes. Quelques personnes, se trompant sur la cause qui les faisait couler, lui disaient, pour le consoler, qu'il méritait assurément un rang plus éminent que celui de prêtre, mais que la prêtrise approchait de l'épiscopat; cette consolation ne faisait qu'aggraver sa douleur. Il fut ordonné à la fin de l'an 390, ou au commencement de l'année suivante.

Valérius le fit prêcher en sa présence, honneur qu'aucun prêtre, en Occident, n'avait encore reçu. On n'exigea pas de lui qu'il se séparât de ses amis en quittant sa retraite; mais Valérius, qui l'aimait tendrement et qui voulait jouir de sa présence, lui donna un jardin, où Augustin bâtit un monastère. C'est la première année de son sacerdoce qu'il composa le livre de l'*Utilité de la foi*; il l'adressa à son ami Honoratus. C'est vers l'an 395 que, n'étant que simple prêtre, il fit les deux derniers livres du *Libre arbitre*.

Valérius demanda Augustin pour coadjuteur. Les vœux de Valérius et de son peuple trouvèrent de l'opposition dans le mauvais vouloir de Mégalus, évêque de Calame, et dans l'humilité d'Augustin, qui consentit enfin à sa consécration, en 396. Il fut donc établi évêque avec Valérius, et succéda à ce dernier après sa mort, qui eut lieu bientôt après. Son épiscopat dura environ trente-cinq ans.

L'épiscopat d'Augustin est une des gloires du christianisme. Les donatistes, nombreux en Afrique, ensanglantaient cette contrée et déchiraient l'Église par le schisme et l'hérésie. Il s'efforça, par des écrits et au prix des plus généreux sacrifices, de les ramener à l'unité. Il déclara qu'il aimait mieux mourir avec son clergé, par les mains des donatistes, que de consentir à les livrer à la mort[1]. Les manichéens, malgré leurs erreurs qui sapaient les fondements du christianisme, prenaient néanmoins le nom de chrétiens et contrefaisaient la hiérarchie de l'Église. Ils étaient répandus en Afrique, et l'on trouvait souvent dans une même ville un évêque catholique et un évêque manichéen. Augustin avait adopté les erreurs de cette secte et les avait propagées ; il se crut doublement obligé à les combattre. Ses réfutations témoignent de son indignation contre les erreurs et de sa compassion pour les personnes.

Le pélagianisme était la *grande affaire intellectuelle* de l'Église au ve siècle. Il s'agissait de déterminer les rapports de la liberté de l'homme et de l'action de la grâce. Les pélagiens et les semi-pélagiens niaient ou restreignaient l'influence de Dieu sur notre activité morale. Augustin fut le redoutable adversaire de ces hérétiques, et la victoire qu'il remporta sur eux fut complète. Sa doctrine sur les rapports de la liberté de l'homme avec la puissance divine, adoptée par les

[1] *Epist. CLXXXV*, tom. II.

conciles, par les papes, est devenue la foi de l'Église

Le paganisme était encore debout de son temps, e se défendait. « Le paganisme romain, dit M. Beugnot avec ses préjugés et ses intérêts politiques, était con damné, après avoir perdu le pouvoir, à fatiguer l christianisme par une lutte petite et mesquine, pa cette résistance des mœurs qui se fait sentir partou et ne peut être saisie nulle part. C'est contre ce genr d'opposition, si peu digne de leur génie, qu'eurent à lutte deux hommes à jamais célèbres, qui, comme deu flambeaux éclatants, éclairèrent à la fois la ruine d l'ancien culte et celle de l'empire d'Occident : je veu parler de saint Jérôme et de saint Augustin, que l Providence semble avoir placés près du christianisme dans un moment où l'invasion des barbares allait fair éprouver à cette religion une crise périlleuse en appa rence, mais qui devait assurer pour toujours so triomphe.

» Assis sur le siége épiscopal d'une petite ville d l'Afrique, Augustin dirigeait à lui seul l'Église ortho doxe. Jamais l'autorité du génie ne fut admise avec u assentiment moins contesté [1]. » Le christianisme, e Afrique, était alors un mélange sacrilége de turpitude païennes et de pratiques empruntées au culte chrétien Les hommes qui professaient ce christianisme adultèr attristaient, par leurs superstitions et par leurs mœur

[1] *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, tom. II pag. 69, 70.

dissolues, la piété d'Augustin et provoquaient son zèle ; il se livrait à de continuels efforts pour les éclairer et les réformer.

« Augustin quittait rarement Hippone, dit M. Villemain, et seulement pour aller à Carthage ou à Madaure, dont les habitants étaient encore en partie attachés au paganisme ; mais, de son modeste asile, il portait ses regards et ses travaux sur tout le monde chrétien. Rien ne peut donner l'idée de cet ardent apostolat : prédication morale, livres de philosophie, controverse avec les païens, les sectaires et les docteurs de sa communion ; il suffisait à tout [1]. »

C'est pendant son épiscopat, vers l'an 400, qu'Augustin écrivit ses *Confessions*, témoignage touchant et sublime de son humilité ! Les *Confessions* sont un ouvrage unique dans son genre, inspiré par le christianisme. Augustin n'a pas eu de modèle ; son œuvre admirable n'a eu que des contrefaçons infidèles [2] ou scandaleuses.

M. Naudet retrace, avec une grande profondeur de vues, le caractère chrétien dont les *Confessions* portent

[1] *Tableau de l'éloquence chrétienne au* IVe *siècle*, pag. 467.

[2] Daniel Huet assure qu'en publiant ses *Mémoires*, il a voulu imiter saint Augustin ; c'est une étrange illusion. Les *Confessions* de saint Augustin expriment les sentiments d'une âme uniquement préoccupée de Dieu, et qui ne fait grâce à aucune faiblesse ; les *Mémoires* de Huet sont remplis de détails qui ne servent qu'à satisfaire ses désirs de renommée et les inspirations de sa vanité.

l'empreinte. « C'est à une coutume de l'humilité chrétienne, dit-il, qu'on doit un des livres les plus remarquables en ce genre (les *Mémoires*). Ce que les chrétiens pratiquaient par la parole en présence des fidèles assemblés dans les églises, saint Augustin le fit par un écrit à la face du monde entier et de la postérité; touchantes et admirables confessions où s'épanche la naïve éloquence d'un cœur tendre, brûlant de charité et de zèle, et plein de la divinité qui l'avait éclairé; acte sublime de contrition véritable, dont un écrivain moderne imita seulement le titre et les formes, en abusant du talent le plus rare pour consacrer les scandales de l'orgueilleuse impudeur et de l'indiscrétion ingrate et perfide.

» L'œuvre de saint Augustin, si belle d'exécution, plus belle encore dans son principe, est en même temps un des phénomènes les plus curieux de cette époque; il suffirait pour signaler le passage des temps anciens aux temps modernes, et la grande révolution qui s'était opérée dans le domaine de la pensée. Jusqu'alors, de tous ceux qui avaient cru devoir étaler aux yeux des hommes le tableau de leurs actions, il n'y en avait aucun qui, sous quelque titre que ce fût, roi, président de république fédérative, empereur, consul, général, n'eût exercé le commandement dans un poste élevé; et voici qu'un humble mortel vient publier des événements sans célébrité, des faits sans importance politique, les secrets d'un particulier....

» Ce n'est pas comme docteur de la loi, ce n'est pas

comme pasteur du troupeau, que saint Augustin ose attirer sur lui les regards ; c'est un pécheur qui s'accuse ; il veut instruire ses frères par l'exemple de ses erreurs, et les édifier par la grâce divine de sa conversion ; il ne se nommerait pas si ce n'était un devoir de ne point se dérober à la confusion des faiblesses et des égarements qu'il avoue dans son repentir.

» Ici, on ne vient pas vous entretenir des intérêts matériels de la vie, on ne vous montre pas ce qui donne ou ce qui ôte la richesse et la puissance ; batailles, conquêtes, mystères des gouvernements, complots ambitieux, toutes ces pompes tragiques de l'histoire ne paraissent pas : la paix et le bonheur de l'enfance, ses émotions naïves et ses fautes encore innocentes, les emportements d'une jeunesse fougueuse, le malaise d'une âme dévorée par son propre feu et tourmentée d'une inquiète et ardente mélancolie, au sein des plaisirs dont elle sent le vide et le néant, les extases de la révélation et des joies célestes, la lutte des passions et des voluptés contre la foi naissante et la vertu rigoureuse, les austérités et les combats des soldats de Jésus-Christ, voilà le spectacle qui vous est offert. L'utilité morale élève les accidents de la vie privée à la dignité de la narration historique ; on commencera bientôt à trouver quelque chose d'assez grand et d'assez attachant dans la simple histoire du cœur humain[1]. »

Dans les dix premiers livres de ses *Confessions*,

[1] *Encyclop. mod.*, art. MÉMOIRES, pag. 53, 54, 55 ; 1829.

Augustin fait connaître ses égarements et exprime son repentir ; dans les trois derniers, il est question de Dieu créateur et des substances créées. Il entre, à cette occasion, dans de longues digressions, les unes métaphysiques sur le temps et sur l'espace ; les autres psychologiques sur la mémoire, sur l'imagination.

Augustin écrivit en 427 les deux livres de ses *Rétractations*, revue critique de ses ouvrages faite par lui-même, où il signale les erreurs qui lui sont échappées dans ses divers écrits. C'est un nouveau témoignage de l'humilité que le christianisme avait substituée dans son cœur à sa vanité et à sa passion de la gloire. La confession des erreurs de l'esprit est la plus pénible à l'amour-propre. M. de Lamennais a dit : « Quel est donc le pouvoir des préjugés et de l'obstination ? On embrasse un principe, on le suit, on arrive à un précipice, et l'on s'y jette plutôt que de reconnaître qu'on s'est trompé [1]. » Du Pin [2], Tillemont [3], dom Ceillier [4] font remarquer la bonne foi et l'humilité de saint Augustin dans ses *Rétractations*.

Placé par le christianisme à une hauteur environnée de lumière qui domine tous les siècles et d'où il peut découvrir les causes des événements et l'enchaînement des faits, Augustin écrivit le livre de la *Cité*

[1] *Essai sur l'indifférence*, tom. III, pag. 19.
[2] *Nouv. biblioth. Ve siècle*, tom. II, pag. 527.
[3] *Mémoires*, etc., tom. XIII, pag. 892.
[4] *Hist. gén. des aut. eccl.*, tom. XI, pag. 42.

: *Dieu*, et créa ainsi la *Philosophie de l'histoire*. ossuet l'a suivi dans cette voie; Montesquieu l'a imité, ıais en prenant un autre point de vue.

M. Villemain rend à la *Cité de Dieu* cet hommage clatant : « Les païens reprochaient au christianisme la lernière catastrophe de l'Empire (la prise de Rome); ls rappelaient ses anciennes prospérités sous le culte les dieux. Augustin, qui recevait en Afrique avec la plus généreuse charité les victimes échappées du sac de Rome, voulut, il nous l'apprend lui-même, répondre à ces reproches par un grand ouvrage d'histoire et de philosophie : c'est la *Cité de Dieu*, monument curieux d'érudition et de génie; vivant parallèle des deux civilisations qui précédaient le moyen âge, et qui mouraient en se combattant! Les infatigables travaux de l'ambition, les conquêtes, la gloire y sont jugés par l'abnégation chrétienne; c'est l'oraison funèbre de l'Empire romain prononcée dans un cloître..

» Sans doute la marque du temps se trouve dans une foule d'arguments subtils ou de mystiques hyperboles; mais on y sent cette *première sève du christianisme* dont parle Bossuet; une ardente conviction anime tout l'ouvrage, et cette conviction est l'arrêt de mort de l'ancienne société. Il est peu de livres où l'on puisse découvrir plus de détails précieux sur les mœurs et la philosophie antiques[1]. »

[1] *Tableau de l'éloquence chrétienne au* IV*e siècle*, pag. 479, 480. *Mélanges historiques et littéraires*, in-8°.)

M. Beugnot pense que la *Cité de Dieu*, malgré ses beautés, dut faire peu d'impression sur les païens ; il en donne les raisons : «Saint Augustin, dit-il, commença la *Cité de Dieu* en l'année 411 ; il en publia successivement les diverses parties et l'acheva en 427, peu avant sa mort. Ce mode de publication nuisit beaucoup à l'effet de l'ouvrage. Dans les dix premiers livres de la *Cité de Dieu*, saint Augustin entreprend une nouvelle réfutation des traditions mythologiques. Cette réfutation est telle que devait la faire saint Augustin, c'est-à-dire vive et complète; mais elle reproduit en grande partie ce qui avait été dit par Origène, Tertullien;... et les païens, accoutumés à ce genre d'argumentation, s'émurent fort peu des efforts du nouvel adversaire qui s'élevait contre leurs dieux...

» Ce n'est que dans le onzième livre que l'illustre docteur chrétien commence à dessiner le plan de ses deux cités, de celle de la terre et de celle du ciel, qui sont mêlées ici-bas et qui doivent un jour être séparées... Il est difficile que l'on ne soit pas frappé de la grandeur des idées développées par saint Augustin, quand il jette les bases de sa cité céleste, dont les citoyens sont aussi, comme il le fait remarquer, soumis à des infortunes et à des douleurs terrestres, douleurs qui sont peu de chose pour eux, parce que leur vie véritable n'est pas celle qui s'accomplit ici-bas...

» Plus on examine la *Cité de Dieu*, plus on reste convaincu que cet ouvrage dut exercer très-peu d'influence

sur l'esprit des païens. Le spiritualisme élevé, la mysticité simple, mais obscure, et la haute philosophie qui y dominent, étaient des doctrines totalement étrangères aux païens, qui, rabaissant leur esprit à des considérations terrestres, voulaient qu'on leur prouvât, non pas que l'homme, pour punition du péché originel, est condamné à une vie de labeur, de tristesse et de larmes, mais que le christianisme n'avait ni divisé les Romains, ni affaibli l'Empire, ni causé les malheurs publics....

» Entraîné par son esprit fécond, préoccupé d'ailleurs beaucoup plus des intérêts de la société chrétienne que des clameurs d'une poignée d'opposants fanatiques, saint Augustin oublia le but qu'il se proposait d'atteindre, et, par un heureux écart de son génie, au lieu de répliquer aux païens, il dicta en faveur des fidèles un ouvrage qui, dans tous les temps, sera regardé, malgré ses défauts, comme une grande et magnifique explication de la doctrine chrétienne....

» Soit que saint Augustin comprît qu'il n'avait pas réellement répondu aux partisans de la vieille erreur, soit qu'il crût nécessaire que l'objection des païens fût envisagée sous plusieurs faces différentes, il chargea un de ses disciples, Paul Orose, de montrer que, depuis l'origine du monde, les hommes avaient été exposés à des malheurs égaux[1]. »

[1] *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, tom. II, pag. 121, 123.

M. Villemain caractérise, avec l'autorité du maître, l'éloquence d'Augustin. « On ne retrouve pas, dit-il, dans l'évêque d'Hippone, ce beau langage et ces grâces éloquentes de l'Asie chrétienne. Il ne parle pas pour Antioche et pour Césarée; il est plus sérieux et plus inculte; souvent il est barbare, sans être simple, parce que la barbarie d'un peuple en décadence a quelque chose de subtil et de contourné. Mais son âme est inépuisable en émotions neuves et pénétrantes. C'est par là qu'il ravissait les cœurs, qu'il faisait tomber les armes des mains à des hommes féroces, accoutumés à s'entre-déchirer dans une fête annuelle. Nul art, nulle méthode ne règne dans ses discours; ils diffèrent autant des belles Homélies de Chrysostôme que les mœurs rudes des marins d'Hippone s'éloignaient des arts et du luxe de Constantinople.

» Lorsque saint Augustin parlait dans Carthage, son style devenait plus pompeux et plus fleuri; mais sa puissance était toujours la même, celle qu'il demande à l'orateur chrétien, le don des larmes. Cette tendre vivacité d'âme, qui jette tant de charme dans ses *Confessions*, revit jusqu'au milieu des épines de sa théologie. Moins élevé, moins brillant que les Basile et les Chrysostôme, il a quelque chose de plus profond. Il est moins éloquent, mais plus évangélique, car il parle davantage au cœur de l'homme[1]. »

[1] *Éloquence chrétienne au* IVe *siècle*, pag. 488, 489. (Voyez la note F, appendice de la 1re partie.)

ıstin, sans doute, se préoccupait surtout des spirituels de son peuple, mais il ne négligeait ı plus ses besoins matériels. On le voit surl'éducation des jeunes enfants, adoucir le sort laves, faire bâtir dans Hippone un hospice pour ngers, établir l'usage de distribuer chaque année ements aux pauvres, faire vendre les vases saur racheter des captifs. Il conservait une tendre n pour Tagaste, sa ville natale; les calamités ique l'accablaient de douleur.

ac de Rome par les barbares parut aux chrétiens ıte punition qui vengeait le sang des martyrs dans cette ville. Les chrétiens s'en réjouis· Augustin ne partagea point leurs sentiments; ıt néanmoins accusé, mais il s'empressa de re· cette calomnie. « Loin de moi, disait-il, la d'insulter aux malheurs de Rome; que Dieu e de mon cœur et de ma conscience attristée! vions dans son sein beaucoup de nos frères, ı avons encore. Je n'ai fait autre chose que d'ac· de mensonge ceux qui prétendent que notre a causé la ruine de Rome, et que des dieux de ıt de bois l'auraient sauvée [1]. »

ı Augustin reconnaissait que la société est le de notre activité morale; il attache une grande ınce à tout ce qui contribue à sa prospérité, et ıt pas que l'on cesse d'appartenir à la cité de

[1] S. Aug., tom. VI; de Urbis excidio.

Dieu parce que l'on prend un intérêt actif à l'amélioration de la condition matérielle de ses concitoyens, laquelle, suivant ses expressions, permet de supporter plus facilement le poids du corps qui opprime l'âme [1].

Le comte Bonifacius, irrité par des injustices, céda au ressentiment, trahit sa patrie et appela l'étranger. Augustin fit tous ses efforts pour le ramener au devoir. Il lui écrivit une lettre où respirent la tendresse de l'ami, la sage fermeté du conseiller, l'onction et l'autorité de l'évêque. Nous allons en rapporter la substance :

« Écoutez-moi, mon cher fils, ou plutôt écoutez notre Dieu qui vous parle par ma bouche; recueillez vos souvenirs. Quels étaient les sentiments de votre cœur, dans les derniers temps de la vie de votre première femme, de religieuse mémoire, et quelque temps encore après sa mort ? Vous aviez horreur des vanités du siècle, et vous vouliez vous consacrer entièrement au service de Dieu. Nous n'avons pas oublié les confidences que vous avez faites à mon frère Alypius et à moi. Les soucis et les affaires ne les ont pas sans doute effacées de votre mémoire. Vous vouliez embrasser l'état monastique ; nous vous en avons empêché. Nous pensions que vous rendriez, dans votre emploi, de grands services aux Églises de Jésus-Christ, en combattant les barbares dans des vues patriotiques et religieuses, et que vous en rendriez à vous-même, en vous tenant en

[1] *De civit. Dei*, lib. XIX, cap. XVII, tom. VII.

garde contre les tentations, avec plus de soin encore que vous ne surveilliez les ennemis de votre patrie.

» Nous vous avions laissé dans ces dispositions saintes. Bientôt nous avons appris que vous aviez repassé la mer et que vous aviez contracté un second mariage. J'avoue que cette nouvelle m'a surpris et affligé plus que je ne saurais le dire. N'est-ce pas la cupidité qui vous a fait renoncer à la continence que vous aviez embrassée? On dit même qu'une seule femme ne vous suffit pas. Mais peut-être ces bruits sont-ils mensongers. Ce qui est certain et connu de tous, ce sont les malheurs auxquels vous avez donné lieu depuis votre mariage. Que de choses j'aurais à vous dire sur ce point! je les supprime. Je sais que vous êtes chrétien, que vous êtes instruit; servez-vous de ces lumières pour voir tout ce que je ne vous dis pas, et vous trouverez que vous avez de grands motifs pour faire une pénitence convenable. Si vous la faites, Dieu, je l'espère, vous pardonnera et vous délivrera de tous les dangers qui vous menacent.

» Vous dites que vous avez eu de justes sujets d'agir comme vous l'avez fait; je ne puis le décider, car je n'ai pas entendu les deux parties. Mais, quelles que soient vos raisons, qu'il ne s'agit pas présentement d'examiner, pouvez-vous nier devant Dieu que ce qui vous a mis dans la nécessité de vous conduire comme vous l'avez fait, ne soit l'amour des biens de la terre, qu'il fallait mépriser, comme un vrai serviteur de Jésus-Christ que vous étiez quand vous nous quittâtes?

» Comment pourrez-vous assouvir la cupidité d
gens attachés à votre service, qui veillent à la sûre
de votre personne, exécutent vos ordres et maintier
nent votre autorité? Quelque fidèles qu'ils soient, i
ne songent qu'à parvenir par votre moyen à la posse
sion des biens terrestres ; vous ne pourrez jamais l
satisfaire entièrement. Cependant il faut les content
de quelque manière, si l'on ne veut pas être exposé
leur brutalité et occasionner de plus grands désordre
témoin tant de lieux pillés et ruinés, au point que l
auteurs mêmes de ces excès n'y trouvent plus rien
prendre.

» Que ne pourrais-je pas vous dire de la désolati
de l'Afrique? Quoi! lorsque vous n'étiez encore q
tribun, sans autre force qu'un petit nombre de conf
dérés, vous aviez tellement effrayé les barbares, qu'il
n'osaient plus rien entreprendre! Qui n'aurait poin
cru que, lorsque vous seriez en Afrique avec l'auto
rité de comte, à la tête d'un grand corps, vous tien
driez les barbares en respect et vous les rendric
même tributaires de l'Empire romain! Voyez combie
nous sommes loin de nos espérances. En voilà ass
sur ce sujet, et vous vous en direz plus à vous-mêm
que nous ne saurions vous en dire.



» Vous me répondrez peut-être qu'il ne faut attr
buer ces maux qu'à ceux qui vous ont offensé et q
vous ont rendu le mal pour le bien. Au lieu de vo
arrêter à vos rapports avec d'autres hommes, exa
minez ce qui s'est passé entre Dieu et vous. Quand

recherche la cause des calamités de l'Afrique, je remonte bien plus haut que tous vos démêlés avec ceux dont vous croyez avoir sujet de vous plaindre. Je ne m'en prends qu'aux péchés des hommes; mais je ne voudrais pas que vous fussiez un instrument entre les mains de la justice de Dieu ici-bas, parce qu'il leur réserve à eux-mêmes, s'ils ne se corrigent point, des punitions éternelles.

» Tournez donc vos pensées vers Dieu et vers Jésus-Christ, qui a tant fait de bien à ceux mêmes dont il n'a reçu que du mal. Tous ceux qui veulent arriver à son royaume doivent aimer leurs ennemis, leur faire du bien, prier pour eux ; et lors même que le maintien de l'ordre et de la discipline les oblige à user de quelque sévérité, ils ne laissent pas de conserver dans le cœur, pour ceux qu'ils châtient, une charité sincère. Si vous avez reçu tant de biens de l'Empire romain, quoiqu'ils ne soient que terrestres, comme l'Empire qui vous les a accordés et qui ne peut donner que ce qu'il a, ne lui rendez pas le mal pour le bien. Si, au contraire, vous en avez reçu le mal, ne lui rendez pas non plus le mal pour le mal. Je n'ai point à examiner ici de quel côté est l'agresseur : je m'adresse à un chrétien.

» Vous n'auriez pas dû vous marier, après ce que vous nous aviez dit à Tubunes. Mais votre femme est dans la bonne foi, elle ne connaissait pas vos sentiments d'alors; si elle ne veut pas consentir à se séparer de vous, gardez du moins la chasteté conjugale. Priez

celui qui peut vous délivrer des embarras qui vous pressent, de vous accorder la grâce de pouvoir faire quelque jour ce que vous ne pouvez faire aujourd'hui. Mais il est des devoirs pour lesquels le mariage ne doit pas être un obstacle ; il se concilie avec l'amour de Dieu, avec le mépris du monde. La profession des armes, si vous ne pouvez la quitter, ne doit pas vous empêcher de garder inviolablement la foi à ceux à qui vous l'avez promise, et de ne faire la guerre que pour avoir la paix.

Voilà, mon très-cher fils, ce que je me suis senti pressé de vous écrire, par la charité que j'ai pour vous et qui fait que je vous aime selon Dieu et non pas selon le monde. Il a été dit : Reprenez le sage, il vous aimera encore plus ; reprenez l'insensé, il vous haïra davantage. J'ai cru que vous étiez sage [1]. »

La lettre d'Augustin resta sans réponse ; cependant, d'après Tillemont, elle contribua à la réconciliation de Bonifacius avec l'impératrice Placidia [2]. Mais il ne fut pas donné au comte de réparer les maux occasionnés par sa trahison ; il fut vaincu par les barbares, qui se répandirent dans toute l'Afrique et la ravagèrent.

Les évêques consultèrent Augustin sur la conduite qu'ils avaient à tenir dans ces jours de deuil. Ils lui demandaient s'ils pouvaient laisser fuir leur peuple, et s'il leur était permis de se retirer eux-mêmes pour

[1] *Epist. CCXX*, tom. II.
[2] *Mémoires*, etc., tom. XIII, pag. 891.

éviter le péril. Les instructions d'Augustin étaient courtes, mais dignes d'un évêque. Il répondait à *Quodvultdeus* qu'il était libre aux fidèles de chercher des lieux plus sûrs, s'ils le voulaient; mais que les évêques devaient rester auprès de leur peuple, tant que leur présence lui était nécessaire.

L'évêque Honoratus lui écrivait que les évêques et les prêtres ne préviendraient aucun malheur en restant dans leurs villes, et qu'ils seraient seulement spectateurs du massacre des hommes, des outrages faits aux femmes, de l'incendie des églises, exposés eux-mêmes à périr dans les tourments que les barbares leur feraient souffrir, pour les forcer à livrer des richesses qu'ils n'auraient pas. Il se contenta de lui envoyer sa lettre à *Quodvultdeus*.

Honoratus insista ; il alléguait que Jésus-Christ avait permis la fuite, et qu'il avait fui lui-même. Augustin répondit que les ecclésiastiques ne peuvent se retirer que dans deux cas : lorsqu'on les poursuit personnellement et qu'ils laissent d'autres ministres pour le service des fidèles, ou lorsque tout leur peuple s'est retiré. Hors ces deux cas, l'ignorance ou la lâcheté seules peuvent porter un prêtre, surtout un évêque, à abandonner le peuple, dans des circonstances où son ministère est plus nécessaire que jamais [1].

[1] *Epist. CLXXX*, tom. II.

CHAPITRE V.

Mort de saint Augustin.

Trois mois avant la mort d'Augustin, Bonifacius, vaincu par les barbares, s'était jeté dans Hippone. L'évêque, vieux et malade, y remplit avec un zèle infatigable les devoirs de citoyen et de pasteur. Certes, son patriotisme ne fut ni moins pur, ni moins vif, ni moins actif, parce que, jetant un simple coup d'œil sur la cité de la terre, il s'élevait au-dessus des horizons visibles et aspirait vers la cité du ciel. Mais laissons parler M. Amédée Thierry:

« Pour la dernière fois se trouvèrent réunis dans la même enceinte de murailles, et sous le coup des mêmes périls, les deux principaux acteurs de la conférence de Tubunes: l'un repentant et désespéré, l'autre vieux, infirme et n'ayant plus qu'un souffle de vie. Les derniers moments d'Augustin, mêlés à ceux de l'Afrique romaine, appartiennent à l'histoire; ces deux grandes agonies se confondirent. Le vieillard chancelant retrouva, pour soutenir son troupeau dans ces mortelles alarmes, une force qu'il ne se supposait pas lui-même. Il fixa son poste à l'église, comme un général sur le rempart.

» Les pauvres pêcheurs d'Hippone s'y rendaient au sortir de la bataille pour reprendre haleine: Augustin les exhortait, les prêchait et priait avec eux. Le sublime docteur empruntait pour parler à ces esprits

grossiers, une sainte vulgarité de langage qui les ramenait et les entraînait, et, lorsque dans quelque sermon simple, énergique, il leur avait ouvert la vraie patrie du chrétien, ce royaume du ciel où l'on ne trouvait pas de Vandales, ces braves gens retournaient se battre, le cœur tout réconforté. Le soir, Augustin réunissait à sa table les évêques de Numidie, refoulés dans Hippone par l'invasion, et qui l'entouraient comme un père. La conversation roulait ordinairement sur les malheurs ou sur les espérances de la journée; on y ajoutait des réflexions sur la vanité des projets des hommes en face des redoutables arrêts de Dieu. Nous tenons ces détails d'un témoin oculaire, évêque lui-même (Possidius, évêque de Calame). Aux récits des désastres qui venaient frapper l'une après l'autre les villes voisines, Augustin se troublait; il suppliait Dieu avec larmes de ne le point rendre témoin du sac d'Hippone et de la profanation de son église, mais de le retirer du monde auparavant[1]. Sentant ses forces s'abattre tout à coup et la fièvre le saisir, il se crut exaucé. Son unique soin fut dès-lors de se préparer à mourir, et, se réservant pour lui seul les dernières journées de sa vie, il s'enferma dans sa chambre, qu'il avait fait tapisser de feuilles contenant en gros caractères les psaumes de la Pénitence; son regard les parcourait encore lorsqu'il expira, le 28

[1] Cette prière fut exaucée en partie: Hippone ne fut prise qu'après la mort d'Augustin.

août 430, à l'âge de 76 ans [1]. » Le génie d'Augustin cessa de briller ici-bas et se ralluma aux splendeurs de la lumière infinie ; son cœur aimant cessa de battre sur la terre et alla jouir de l'amour de la suprême beauté. La nature lui avait donné le génie et une belle âme ; la grâce et l'Évangile en firent un grand évêque et un saint docteur.

Des obstacles invincibles nous empêchent de peindre Augustin sous ces derniers traits. Nous le regrettons; car si l'on ne considère pas dans sa personne l'évêque, le docteur, le saint, cette grande figure perd la plus brillante partie de l'auréole qui doit l'environner. C'est surtout sa vie épiscopale qui révèle l'étendue et la puissance de son génie, l'élévation de ses sentiments, la beauté de son âme. C'est dans cette vie que se montrent dans tout leur jour son habileté dans la défense de la foi et dans la réfutation des hérésies, sa prudence, son zèle, son abnégation, son humilité, son désintéressement, sa charité, son amour de Dieu. Que l'on écrive une histoire de l'évêque d'Hippone avec vérité, avec *amour et piété*, pour me servir des expressions de Mgr Dupanloup [2], et la vie d'Augustin, *une de ces grandes âmes, les meilleures, les plus nobles, les plus tendres et les plus fortes que l'humanité ait produites, serait la plus belle démonstration de*

[1] *Revue des Deux-Mondes*, juillet 1851, pag. 302. Les soixante et seize ans n'auraient été accomplis que le 13 novembre 430.
[2] *Correspondant*, janvier 1861, pag. 180.

la divinité du christianisme, la plus magnifique apologie de la piété.

CONCLUSION.

Le sentiment religieux, profondément gravé dans la nature d'Augustin, se manifesta de bonne heure. Ses passions l'avaient affaibli sans l'anéantir; il se réveillait de temps en temps avec une force nouvelle, et ce réveil était une cause de tourments. Son cœur, aspirant vers l'infini, ne pouvait être satisfait par la possession des objets qui ne sont pas inépuisables, et que l'on peut perdre malgré soi. L'ordre moral lui était si naturel, qu'il avait voulu l'allier même avec le désordre. La connaissance de la vérité religieuse était donc un besoin impérieux pour son âme, et il la cherchait avec une ardeur persévérante.

Où aurait-il pu la trouver? Dans l'ancien paganisme? ses fables choquaient la raison et blessaient le sens moral. Dans le paganisme symbolique? cette explication ingénieuse plaisait à l'esprit et montrait, sous des mythes, les éléments de l'univers et des créatures mortelles; ce n'était pas une religion. Le manichéisme n'avait point réalisé ses espérances; il prétendait ne lui offrir que des doctrines claires et démontrées; ces promesses avaient été mensongères. Il n'avait pas résolu les doutes d'Augustin, qui avait toujours formellement repoussé quelques-unes de ses erreurs. Le scepticisme était un état trop violent pour

son âme; il voulait croire à la vérité, il voulait l'aimer. L'indifférence lui était antipathique; le découragement lui était insupportable.

Le platonisme présenta à son esprit charmé une partie de cette vérité, objet de ses recherches et de ses vœux. Mais le dieu de Platon, le dieu des géomètres, la beauté suprême qui ravissait sa raison, ne pénétrait point dans son cœur [1].

Le christianisme seul frappait toutes ses facultés et avait la puissance de les conquérir. Il impose la foi, sans doute; mais il permet à la raison d'examiner si l'autorité qui l'impose mérite sa confiance, et il lui accorde le droit de se convaincre que ses dogmes ne sont pas contraires aux lumières de l'intelligence. Ses mystères sont nécessairement, pour l'esprit humain, un mélange de ténèbres et de clartés, car ils ont pour objet l'Être infini, et l'esprit humain est borné; il le sent.

Le *Verbe incarné* est la sagesse éternelle, qui élève notre nature en s'unissant à elle; il a comblé l'abîme qui sépare le créateur de la créature. Le *Verbe incarné* saisit les sens, parle à l'imagination, est sensible au cœur, nourrit l'amour. Le Dieu des chrétiens devait donc être le Dieu d'Augustin, car il pouvait l'aimer de toutes les puissances de sa nature; il pouvait l'aimer par ses sens, par son imagination, par son esprit, par son cœur.

[1] Voyez la note G, appendice de la 1re partie.

APPENDICE DE LA 1re PARTIE

Réponse à des observations critiques sur la personne et les écrits de saint Augustin.

(A) « Saint Augustin, dit Érasme, déjà vieux et évêque, revint aux lettres grecques, pour lesquelles il avait eu tant de répugnance dans son enfance. » Cependant, malgré ses études, il ne fut jamais un *grand Grec*, pour me servir des expressions de Bossuet; mais il est certain qu'il fut assez familiarisé avec cette langue, pour lire sans le secours d'une traduction les auteurs grecs sacrés et profanes. Tillemont affirme que saint Augustin lut saint Épiphane avant que ce Père eût été traduit en latin [1]. Les Bénédictins, qui ont publié l'édition des œuvres de l'évêque d'Hippone, attestent que la connaissance qu'il avait de la langue grecque n'était pas si médiocre [2].

« Quand Julien, observe Bossuet, objecta à saint Augustin un passage de saint Chrysostome contre le péché originel, il sut bien remarquer qu'il ne l'avait pas traduit selon le grec,

[1] *Mémoires*, tom. XIII, pag. 7.
[2] *Vita S. August.*, lib. I, cap. II, tom. XI. *Augustinum haud ita mediocriter græce scivisse.*

et que le traducteur, quel qu'il fût, avait tourné sa traduction d'une manière désavantageuse à la propagation du péché d'Adam; mais il ôte cet avantage aux pélagiens en recourant à l'original, et il épuise tellement toute la matière, qu'encore aujourd'hui les théologiens n'ont point d'autre solution, pour ce passage de saint Chrysostome, que celle de saint Augustin. Le fait est constant, et, sans prévenir ce que l'on verra dans les chapitres suivants, il suffit de voir ici que Julien n'a pu imposer à saint Augustin par une infidèle version. Au reste, ce saint docteur rapporte, quand il le faut, le texte grec, tant celui de saint Chrysostome que celui de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze : il le traduit mot à mot; il en pèse tous les mots avec autant d'exactitude que pourraient le faire les plus grands Grecs... Ce qui est bien assuré, c'est que saint Augustin lisait les Grecs, et les lisait avec une entière pénétration [1]. » On voit, par la *Cité de Dieu*, que saint Augustin a traduit quelques vers grecs, rapportés par Porphyre [2].

Cependant on a prétendu que saint Augustin, dans son traité de la *Trinité*, reconnaît expressément qu'il est incapable de lire et de comprendre les écrits publiés en grec sur ces matières difficiles, et l'on cite à l'appui de cette assertion un passage de ce traité; le voici : *Græcæ autem linguæ non est nobis tantus habitus ut talium rerum libris legendis et intelligendis ullo modo reperiamur idonei*. « Nous n'avons pas une assez grande habitude de la langue grecque pour être trouvé capable de lire et d'entendre les livres que les Grecs ont écrits sur la Trinité. » (*De Trinit.*, lib. III, cap. I, tom. VIII.)

Si saint Augustin avait fait cet aveu, il se serait donné à lui-même un démenti formel. En effet, dans sa controverse avec Julien, il lui tient ce langage : « Si vous voulez que je

[1] *Défense de la tradition*, etc.; Œuvres de Bossuet. tom. V, pag. 386, 387, édit. de Lebel.
[2] *De civit. Dei*, lib. XIX, cap. XXIII, tom. VII.

ous rapporte ici quelque chose de saint Basile qui touche la question présente, vous n'avez qu'à écouter ce qu'il dit, d'une manière qui n'est ni obscure ni ambiguë, touchant le péché du premier homme, qui nous a été transmis. J'aurais pu citer ce passage selon la traduction qui en a été faite ; mais pour marquer plus de bonne foi et d'exactitude, j'ai mieux aimé le traduire mot à mot du grec, » et il cite sa traduction [1]. Saint Augustin oppose encore à Julien le texte grec de saint Chrysostome [2]. Il est donc évident que saint Augustin ne pouvait pas affirmer qu'il était incapable de lire et de comprendre les livres des Pères grecs.

Le passage qui contient l'aveu attribué à saint Augustin n'est pas rapporté avec exactitude. Le mot *si* a été supprimé, et le verbe *est* a été substitué au verbe *sit*. Nous allons citer ce passage tel qu'il est dans le traité de saint Augustin, avec ce qui le précède et ce qui le suit immédiatement.

Quod SI *ea quæ legimus de his rebus, sufficienter edita in latino sermone aut non sunt, aut non inveniuntur, aut certe difficile a nobis inveniri queunt, græcæ autem linguæ non* SIT *nobis tantus habitus, ut talium rerum libris legendis et intelligendis ullo modo reperiamur idonei, quo genere litterarum ex iis quæ nobis pauca interpretata sunt, non dubito cuncta quæ utiliter quærere possumus contineri ; fratribus autem non valeam resistere, jure quo eis servus factus sum flagitantibus, ut eorum in Christo laudabilibus studiis lingua ac stylo meo, quas bigas in me caritas agitat, maxime serviam.*

« Si ce que nous avons lu sur ces matières, et qui a paru en latin, n'est pas suffisant, ou si on ne peut point se le procurer, ou qu'on ne puisse le trouver que difficilement ; *si* nous n'avons pas une assez grande habitude de la langue grecque, de telle sorte que nous soyons trouvé entièrement incapable de lire et

[1] *Cont. Julian.*, lib. I, cap. V, n. 18, tom. X.
[2] *Ibid.*, cap. VI, n. 22, 26.

de comprendre les livres grecs [1], quoique je ne doute p
que le petit nombre de traductions que nous avons de ce
vres ne contiennent tout ce que l'on peut chercher avec fr
je ne pourrais point résister à mes frères, dont je suis dev
le serviteur, et qui ont le droit d'exiger que je consacre à sa
faire leurs pieux désirs, ma langue et ma plume, que la cha
doit diriger en moi, comme le cocher dirige les chars [2]. »

Il est clair que, dans ce passage, saint Augustin ne rec
naît pas qu'il est entièrement incapable de lire et de compre
les ouvrages des Pères grecs sur la Trinité. Il répond à ce
qui le blâmaient de continuer à écrire sur cette matière, q
lors même qu'il leur paraîtrait, à cause de son peu d'habit
de la langue grecque, entièrement incapable de lire les Pè
grecs, il n'en serait pas moins obligé de répondre de vive v
et par écrit aux questions que les fidèles lui adressaient s
les matières qui intéressaient leur foi. Il leur avait déjà dit q
s'ils répondaient eux-mêmes par écrit aux questions qu'il le
adresserait en son nom et au nom des fidèles, il serait tr
heureux de laisser reposer sa plume. Il n'est donc pas surp
nant que les Bénédictins n'aient pas conclu, de ce passage, q
saint Augustin s'y déclare absolument incapable de lire et
comprendre les Pères grecs. La suppression du mot *si*, et
substitution de *est* à *sit*, empêchent de connaître la pensée
saint Augustin.

D'après Tillemont, saint Augustin ne lut l'histoire ecclésia
tique d'Eusèbe qu'après que Rufin l'eut mise en latin. Till
mont n'en conclut point que saint Augustin n'aurait pu la li
en grec, car à la page qui précède celle où il rapporte ce fai
il dit : « On voit par les ouvrages de saint Augustin qu'il
conféré non-seulement les divers manuscrits de l'édition d

[1] Tillemont fait observer que saint Augustin *parle ici ou de lui seu
ou de lui avec les autres Africains*. (*Mémoires*, tom. XIII, pag. 7.)

[2] *De Trinitate*, lib. III, *proœ*. tom. VIII.

Septante, mais encore cette édition avec celle d'Aquila et des autres interprètes grecs, qu'il cite en divers endroits, et particulièrement avec la traduction latine que saint Jérôme en fit de son temps sur l'hébreu. Il avoue dans un sermon qu'il ne savait pas les Psaumes par cœur. Il en corrigea quelques fautes sur le texte grec, ce qui donna, ce semble, occasion de dire qu'il en avait fait une nouvelle traduction [1]. »

Tillemont fait peut-être allusion à ce passage de la *Cité de Dieu* : « Bien que d'autres aient traduit en grec l'Écriture sainte, comme Aquila, Symmaque, Théodotion, et un auteur inconnu dont la traduction, à cause de cela, s'appelle la cinquième, l'Église a reçu la version des Septante comme si elle était seule, en sorte que la plupart des grecs chrétiens ne savent pas même s'il y en a d'autres. C'est sur cette version qu'ont été faites celles dont les Églises latines se servent, quoique de notre temps le savant prêtre Jérôme, très-versé dans les trois langues, l'ait traduite en latin sur l'hébreu...

» Quelques-uns ont cru qu'il fallait corriger la version grecque des Septante, sur les exemplaires hébreux : toutefois ils n'ont pas osé retrancher ce que les Septante avaient de plus que l'hébreu, ils ont seulement ajouté ce qui était de moins dans les Septante, et l'ont marqué avec de certains signes en forme d'étoiles qu'on nomme astérisques, au commencement des versets. Ils ont marqué de même avec de petits traits horizontaux, semblables aux signes des onces, ce qui n'est pas dans l'hébreu et se trouve dans les Septante, et l'on voit encore aujourd'hui beaucoup de ces exemplaires, tant grecs que latins, marqués de la sorte [2]. » Saint Augustin, qui avait reconnu la nécessité de la langue grecque pour l'intelligence des Écritures, en a fortement recommandé l'étude.

Il résulte des textes qui viennent d'être cités, que saint

[1] *Mémoires*, tom. XIII, pag. 142.
[2] *Cité de Dieu*, liv. XVIII, chap. XCIII, tom. IV, trad. de M. Saisset.

Augustin ayant lu en grec saint Chrysostome, saint
saint Grégoire de Nazianze, pouvait lire aussi en grec
et les néoplatoniciens; s'il ne l'a point fait, ce n'est pa
incapacité qu'il faut l'attribuer; jusqu'à preuve du con
on peut soutenir qu'il est très-probable que l'évêque d'H
ne s'est pas contenté d'étudier dans des traductions les
ges de Platon et des platoniciens de l'école d'Alexandrie
qu'il en soit, fait observer M. Bouillet, ce que saint Au
dit de Plotin est *fort exact, et il se l'est fait au moin
expliquer*[1].

On objecte : Saint Augustin avoue qu'il n'a commencé
naître les livres des platoniciens que par la traduction d
torin. Cela est vrai, cet aveu a été fait à Rome en 3
cette époque, saint Augustin avait peu de livres, et manquai
gent pour en acheter. La traduction de Victorin lui tomba
les mains, il la lut; mais peut-on conclure de ce fait qu
jamais connu le texte de Platon? Non, sans doute.

On objecte encore : Saint Augustin cite un passage du 1
d'après la traduction de Cicéron; donc il n'avait pas le
grec sous les yeux. Cette conclusion n'est pas légitim
livres de la *Cité de Dieu* qui renferment cette citation
écrits en latin dans l'Afrique, où la langue grecque éta
connue; il était naturel de reproduire par une traduction
le texte grec de *Timée;* et quand on avait à sa dispositio
traduction faite par un homme tel que Cicéron, il était n
aussi de s'en servir. Quelquefois les savants eux-même
connaître à leurs lecteurs, par des traductions française
passages grecs ou latins, et renvoient simplement aux e
où se trouvent ces textes. On ne serait pas fondé à co
que ces savants ne les ont pas lus[2].

[1] *Ennead.*, tom. I, pag. 322, note 1.

[2] On peut consulter, sur le passage du *Timée* traduit par Cicé
ouvrages suivants : L. Vivès; *Comment. de civit. Dei,* lib. XIII, c

(B) La Mothe Le Vayer, dont la parole est souvent peu chaste, reproche à saint Augustin l'indécence de ses expressions[1]. M. Saint-Marc Girardin nous paraît avoir complètement justifié l'évêque d'Hippone. « Ce que j'appelle la décence du style chrétien n'est ni froid ni faux ; il dit tout sans que pourtant aucun mot puisse faire rougir la plus craintive innocence, et ce qu'il faut remarquer, c'est que la pudeur du style de saint Augustin ne tient pas à l'emploi de la périphrase. La périphrase est souvent plus indécente que le mot. Comme elle arrête plus longtemps l'esprit autour de l'idée, comme elle présente une sorte d'énigme à deviner et qu'elle éveille l'attention, la périphrase, loin d'être une précaution, est souvent un danger. La décence du style de saint Augustin tient à une qualité plus intime : elle tient à la tempérance même de sa pensée. Quoique dans ses récits la passion semble palpiter encore sous le joug du repentir, cependant son âme est maîtresse des émotions qu'elle raconte ; il y a plus : elle ne les raconte que pour les condamner, et ce sentiment épure son style. C'est ici que se vérifie la veille maxime : *qu'on écrit comme on pense*. Voulez-vous écrire chastement ? Pensez chastement. Mais qui est maître, dit-on, de sa pensée ? Ceux-là en sont maîtres qui se croient responsables de ce qu'ils pensent, non devant le public, juge qu'on craint seulement d'ennuyer, mais devant Dieu[2]. »

(C) La polémique de saint Augustin contre les manichéens n'a pas toujours été appréciée avec justice. Bayle cite, en l'approuvant, ce jugement de Richard Simon : « Saint Augustin a très-bien remarqué les qualités nécessaires pour bien interpré-

n. c., etc. — M. Victor Leclerc, *Pensées de Platon*, pag. 12, 352. — M. Henri Martin, *Étude sur le Timée de Platon*, tom. II, pag. 135.

[1] *Hexaméron rustique*, seconde journée, pag. 51 et suiv.; 1671.

[2] *Essais de littérat. et de mor.*, tom. II, pag. 7.

ter l'Écriture, et comme il était modeste il a avoué libr
que la plupart de ces qualités lui manquaient ; et partan
ne doit pas s'étonner si l'on trouve quelquefois peu d'exac
dans ses commentaires sur l'Écriture.... Il reconnut bi
que l'entreprise de *répondre aux manichéens* était au-d
de ses forces. *In scripturis exponendis Tirocinium meum
tanta sarcinæ mole succubuit*[1]. »

Saint Augustin, il est vrai, déclare qu'il n'était point e
de soutenir la lutte avec succès contre les manichéens, qu
composa ses deux livres sur la Genèse, en 389. Cette déc
tion se trouve au chapitre XVIII du livre Ier de ses *Rétr
tions*; mais il ajoute dans le même chapitre qu'il a com
pendant son épiscopat, douze livres sur le sens littéral
Genèse, que c'est à ce dernier ouvrage qu'il faut s'arrêt
que, s'il a conservé le premier, qu'il appelle *imparfait*, c
pour montrer les progrès qu'il avait faits dans l'explicatio
saintes Écritures. Bayle n'a point donné ces détails. Notre g
Bossuet a défendu les commentaires de saint Augustin su
criture[2].

Beausobre a prétendu que saint Augustin n'avait pas
entendu les doctrines des manichéens. L'auteur de l'*Hi
de Manichée* a trouvé un contradicteur qui n'appartient p
la communion romaine. Mosheim appelle l'évêque d'Hip
un auteur classique pour l'histoire des manichéens. (*De
christianorum ante Constantinum*, etc.; in-4o, pag. 730-
1753.) Quelques assertions de Beausobre, dont l'éruditi
incontestable, ont été combattues par de savants écriv
Assémani (*Bibliotheca orientalis*, etc.; Romæ, 1719-1
le P. Th. Cacciari (*Exercitationes in S. Leonis*, etc., to
1751); Pluquet (*Mémoires pour servir à l'histoire des é
ments de l'esprit humain*, etc., art. MANÈS).

[1] *Dict. hist.*, etc., art. AUGUSTIN, n. g.
[2] *Défense de la tradition*, etc.; Œuvres de Bossuet, tom. V.

Saint Augustin déclare formellement que les chrétiens
it trouver de grands avantages dans les écoles profanes, et
s livres des païens renferment des vérités scientifiques,
s et religieuses. « Les chrétiens, dit-il, doivent leur en-
ous ces biens pour les faire servir au triomphe de l'Évan-
e combien de riches vêtements était chargé, en sortant de
te, Cyprien, cet éloquent docteur, ce bienheureux mar-
ombien en avaient Lactance, Victorin, Optat, Hilaire? Et,
ne rien dire des vivants, combien leur en ont emporté
s illustres Grecs qui ont embrassé la religion chrétienne?
ce serviteur fidèle du Seigneur, ne l'avait-il pas fait au-
nt, lui dont il est écrit qu'il avait été instruit de toute la
e des Égyptiens[1] ? »
t Augustin prouva par sa conduite que, dans sa pensée,
îtres chrétiens n'étaient pas obligés d'exclure de leur
nement l'explication des poëtes païens. Ses deux élèves
us et Trigétius, dont il dirigeait les études dans sa re-
Cassiciacum, mêlaient à la lecture de Virgile les dis-
s philosophiques. Il imposait aux maîtres chrétiens le soin
trer, en expliquant les poëtes, la supériorité du chris-
e, le ridicule et l'immoralité des fables païennes. Ce fut
argner au paganisme cette cause de discrédit, que l'em-
Julien défendit aux chrétiens l'enseignement littéraire,
bjuraient pas leur foi. M. Albert de Broglie fait, à l'occasion
it de Julien, des réflexions aussi justes qu'éloquentes :
étrange! dit-il, il semblerait qu'il y eut aussi des
ns (en petit nombre, à la vérité, et à qui les maîtres de
ne laissaient pas prendre le verbe haut), mais qui tout
pplaudissaient des violences de Julien, qui professaient
e opinion que lui sur les bornes où devaient être ren-
s les sciences chrétiennes.... Ils craignaient pour les
ues la contagion de la métaphysique et de la fable, et

[1] *Doctr. christ.*, lib. II, cap. XXXI, XL, tom. III, 1a pars.

se félicitaient que ces sources, impures à leurs yeux, d'où l'hérésie avait plus d'une fois découlé, fussent tout d'un coup détournées du champ de la foi. Pour eux, une foi naïve, ignorante, dédaigneuse de la sagesse humaine, la foi des premiers et obscurs disciples des apôtres, était l'état idéal et parfait de l'âme fidèle.

» C'est à ces esprits exaltés que l'historien Socrate, parvenu à ce point de son récit, croit devoir répondre en quelques termes graves et sensés. Il rappelle en peu de mots que la philosophie des Grecs avait su, par ses propres forces, atteindre jusqu'à la connaissance de Dieu; que saint Paul a cité leurs poètes, et qu'il a été toujours permis, dans la guerre, de battre l'ennemi par ses propres armes; et il conclut que les chrétiens d'alors eurent raison de résister de toute leur puissance aux exclusions humiliantes que Julien voulait leur imposer.

» Le sage historien avait raison. Ni Julien, ni les chrétiens de peu de foi qui entraient, par un scrupule déplacé, dans la conspiration de sa haine, ne comprenaient les vues de la Providence et les secrets de l'avenir. Toute science désormais, quels que fussent son nom, sa date et sa patrie, appartenait à Jésus-Christ par droit de conquête, aussi bien qu'à Dieu par droit de création [1]. »

Saint Augustin ne méprise point les règles de la rhétorique, mais il n'en exagère pas l'importance; il estime le talent de la parole et en indique les véritables sources [2]. « Nous voyons que saint Augustin, fait remarquer Fénelon, connaissait bien le fond des véritables règles. Il dit qu'un discours, pour être persuasif, doit être simple, naturel, que l'art y doit être caché, et qu'un discours qui paraît trop beau met l'auditeur en défiance. Il traite aussi avec beaucoup de science l'arrangement des choses, le mélange des divers styles, les moyens de faire tou-

[1] *L'Église et l'Empire romain*, etc., 2e partie, II, pag. 218, 219, 220.
[2] *De doctr. christ.*, lib. IV. tom. III, 1a pars.

ours croître le discours, la nécessité d'être simple et familier, même pour les tons de la voix et pour l'action en certains endroits;.... enfin, la manière de surprendre et de toucher. Voilà les idées de saint Augustin sur l'éloquence[1]. »

Bossuet cite ces paroles de l'évêque d'Hippone : «*Le discours doit se répandre à la manière d'un torrent, et s'il trouve en son chemin les* fleurs de l'élocution, *il les entraîne plutôt après lui par sa propre impétuosité qu'il ne les cueille avec choix pour se parer d'un tel ornement.*» C'est, dit Bossuet, l'idée de l'éloquence que donne saint Augustin aux prédicateurs[2].

(E) Saint Augustin expose ses scrupules à l'occasion du boire et du manger. Il constate, en gémissant, l'obligation où nous sommes de réparer chaque jour par la nourriture et par la boisson les ruines du corps corruptible. Il fait remarquer que cette nécessité est accompagnée de plaisir ; qu'il a beau, par des jeûnes fréquents, s'efforcer de réduire son corps en servitude, l'incommodité du jeûne ne cesse que par le plaisir ; il ajoute que, dans le temps qu'il met à passer de l'état où il souffre la faim, à celui où elle est apaisée, la cupidité tend des piéges sur le passage, car ce passage, indispensable si l'on veut dompter le besoin de la faim, est lui-même un plaisir.

« Ainsi, dit-il, quoique le boire et le manger aient pour but la santé, le plaisir est toujours à la suite, de telle sorte que l'âme est souvent incertaine. En effet, ce qui suffit à la santé est trop peu pour le plaisir, et on ne distingue pas toujours si c'est le besoin du corps qui nous fait manger, ou le plaisir qui nous séduit. » Il réclame le secours de Dieu pour savoir à quoi s'en tenir, et pour résister aux tentations ; il cite ces paroles : « *Audio vocem jubentis Dei mei* : Non graventur corda vestra

[1] Œuvres de Fénelon; *Dialogues sur l'éloquence*, tom. XXI, pag. 3.
[2] Œuvres de Bossuet, tom. XVII, pag. 377, édit. de Lebel.

in crapula et ebrietate. (Luc, cap. 21, v. 34.) *Ebrietas longe est à me, misereberis ne appropinquet mihi; crapula autem nonnumquam subrepit servo tuo : misereberis ut longe fiat a me. Nemo enim potest esse continens, nisi tu des* [1].

« J'entends la voix de mon Dieu qui me fait ce commandement : *Que vos cœurs ne soient pas appesantis par l'ivresse et par l'excès des viandes.* L'ivresse est loin de moi, votre miséricorde m'accordera de ne pas en approcher. Mais, quelquefois par surprise, votre serviteur mange plus que la nécessité ne l'exige. Votre grâce miséricordieuse me tiendra éloigné de cette faute ; car personne ne peut être tempérant si vous ne lui en donnez la force. » Cet aveu : *crapula autem nonnumquam subrepit servo tuo*, a été traduit de ces différentes manières. « Quant à la gourmandise, j'avoue qu'elle m'a quelquefois surpris » (Ceriziers). « Quelquefois la gourmandise, c'est-à-dire le plaisir de manger et de boire, me surprend » (Arnauld d'Andilly). « Il m'arrive quelquefois de me laisser prendre aux attraits de la gourmandise » (M. de Saint-Victor). « La gourmandise se glisse quelquefois dans mon cœur » (M. Janet).

Un docteur médecin, Petit, a prétendu, en 1689 [2], que saint Augustin buvait beaucoup, mais sans s'enivrer. Il se fondait sur l'aveu de l'évêque d'Hippone, qu'il reproduit en ces termes : « L'ivresse est loin de moi, mais la crapule surprend quelquefois votre serviteur. » Bayle, qui rapporte cette assertion de Petit, fait néanmoins cette observation : « Il semble, dit-il, qu'il y ait là une espèce de contradiction ; car, la crapule étant l'effet de l'ivresse, comment peut-on avouer sans se contredire qu'on ne boit jamais jusqu'à s'enivrer, et que cependant on succombe quelquefois jusqu'à la crapule ? »

Le docteur Petit justifie, par l'autorité d'Aristote, que la cra-

[1] *Conf.*, lib. X, cap. XXXI, tom. I.
[2] *Homeri Nepenthes*, etc. Utrecht, in-8°.

le est le dernier période de l'ivresse, que c'est la douleur tête qui reste lorsque le sommeil a dissipé les vapeurs du ı, et lorsqu'un homme qui s'était enivré recouvre sa connais-ıce et n'est plus dans l'aliénation d'esprit qui lui ôtait le ıtiment; et voici comment il lève la contradiction apparente. suppose que ce grand Saint avait la tête assez forte pour uvoir boire beaucoup de vin sans perdre l'usage de la raison, ıis non pas sans en être incommodé le lendemain. Sur ce ıd-là, un homme peut avouer qu'il ne s'enivre jamais, quoi-ı'en quelque occasion il se sente tourmenté de la crapule pour oir trop bu [1].

Le rédacteur du ***Journal des savants*** a réfuté l'étrange pa-ıdoxe du docteur Petit. « Le mot de ***crapula***, dit-il, outre le ıs que lui donne Aristote, en peut encore avoir au moins ıux autres, selon l'un desquels il est pris pour l'excès du ıanger, et selon d'autres pour le plaisir même de manger et ı boire. Ce n'est pas au premier que saint Augustin l'a pris, ır il était aussi éloigné de manger avec excès que de boire ıec excès. Il n'a donc pu le prendre qu'au second, et avouant ıe, bien qu'il s'efforçât de résister continuellement à la ten-ıtion du plaisir, qui se met comme une embuscade au passage ı aliments nécessaires pour apaiser la faim et la soif, et ur entretenir la santé, néanmoins il s'y laissait quelquefois rprendre. Cette surprise arrive aux plus parfaits, à ceux qui ıusent tout à leur corps, et qui ne le nourrissent que de ınes et d'abstinence. Tout ceci se confirme merveilleusement r ce que Possidius, qui avait vécu avec saint Augustin, rap-rte de sa manière de boire et de manger [2]. »

Bayle ne goûte pas cette réfutation du rédacteur du ***Jour-ıl des savants***. Le rédacteur des ***Nouvelles de la république ıs lettres*** n'adopte, ni le paradoxe de Petit, ni la réfutation du

[1] *Dict. hist.*, etc., art. AUGUSTIN, note 1.
[2] *Journ. des savants*, juin 1689.

Journal des savants; il propose cette conjecture : « Ne pourrait-on point, dit-il, soupçonner qu'il y a une faute dans le texte latin, et qu'il y manque la particule *si?* Je ne propose ceci que comme une conjecture... Saint Augustin voudra dire qu'il ne se sent point du penchant à l'ivrognerie; mais que s'il arrivait par malheur quelque tentation de ce côté-là, il priait Dieu de l'éloigner et de lui faire la grâce d'y pouvoir résister...

« Pour donner même plus de sens à cette pensée, je prendrais le mot *ebrietas* pour l'habitude, et celui de *crapula* pour l'acte, et je la paraphraserais ainsi : Seigneur, par un effet de votre grâce je n'ai point le défaut de l'ivrognerie, ayez la bonté de m'en garantir toujours; que si, par malheur, je venais à être tenté ou surpris par le vin, faites-moi la grâce, ou de résister à la tentation, ou de me relever bientôt de cette chute[1]. »

Dom Martin, l'un des traducteurs des *Confessions*, résume la discussion et conclut : « Voilà bien des conjectures et des raisonnements à pure perte, dit-il, au sujet de cette explication du rédacteur des *Nouvelles de la république des lettres.* *Crapula*, en cet endroit, ne signifie et ne peut signifier que l'excès des viandes et les maux qui en sont les suites. En effet, ce mot n'a d'autre signification que celle qu'il a dans le passage de saint Luc que saint Augustin vient de rapporter, et auquel il fait visiblement allusion. Or, il n'y a pas un seul interprète qui ne donne au *crapula* de saint Luc la signification que je viens de marquer ; ce qui est si vrai, que la version arabique rend ce terme par celui de *satiété.* Ajoutez que, si ce mot n'avait pas le sens que je lui donne, on mettrait dans la bouche de Jésus-Christ et de saint Augustin une espèce de tautologie qui n'a pas ombre de fondement. »

Dom Martin cite à l'appui du sens qu'il donne au mot *crapula*, quelques endroits de Cicéron, de saint Isidore de Peluse

[1] Juin 1702.

t de quelques auteurs grecs et latins où *crapula* est employé dans le sens de rassasiement et de quantité de viandes qui surchargent l'estomac et envoient des vapeurs à la tête. Il confirme enfin l'interprétation qu'il donne à ce mot, par un passage remarquable de la Règle de saint Benoît [1]. Nous ferons observer que Bayle, quoiqu'il convienne que le mot français *crapule*, qui signifie le degré le plus excessif de l'ivrognerie, est plus odieux que celui d'ivresse, rend néanmoins par ce terme le *crapula* que s'attribue saint Augustin.

Saint Augustin avoue dans un sermon sur l'Épitre de saint Jacques, qu'il jure quelquefois. On pourrait abuser de cet aveu; une courte explication en fixera le sens. Le mot jurement se prend toujours en mauvaise part ; il désigne tantôt un serment fait sans nécessité, et plus ordinairement un blasphème, une imprécation. Ce n'est point de ces jurements dont parle saint Augustin, quand il dit qu'il ne pourrait pas affirmer sans mentir qu'il ne jure plus ; il l'explique lui-même. « Je ne jure, c'est-à-dire, je ne prends Dieu à témoin de la vérité de ce que j'avance, que dans le cas d'une indispensable nécessité, qui ne lui paraît exister que lorsqu'on ne croirait pas à sa parole s'il ne la confirmait par un serment, et qu'il est avantageux qu'on y ajoute foi. C'est l'amour du prochain qui lui fait subir cette nécessité qu'il déplore ; il la croit néanmoins conforme au précepte de Jésus-Christ [2]. »

Mosheim rend hommage aux vertus de saint Augustin. « L'évêque d'Hippone, dit-il, remplit tout le monde chrétien de sa renommée, et ce ne fut pas sans raisons : il réunissait un grand nombre de qualités brillantes ; un génie sublime, un grand zèle pour la vérité, une application soutenue et une patience à toute épreuve dans ses travaux ; une piété sincère et un

[1] *Conf.*, lib. X, cap. XXXI, n. 1, tom. I.
[2] *Serm. CLXXX*, cap. IX, tom. V.

esprit vif et délié, concoururent à établir sa réputation
fondements inébranlables[1].

(F) Du Pin apprécie avec peu de justice la *Cité de Di*
livres de Saint Augustin, dit-il, sont très-agréables po
riété surprenante des choses qu'il a su si bien faire ver
sujet, qu'elles tendent toutes à une même fin. On e
communément l'érudition ; néanmoins ils ne contienn
qui ne soit pris de Varron, de Cicéron, de Sénèq
autres auteurs profanes dont les ouvrages étaient as
muns, et l'on peut dire qu'il n'y a rien de fort curie
bien recherché, il n'est pas même toujours exact. Il
pas juste la plupart des difficultés qu'il fait sur le tex
l'histoire des livres de la Bible. Il agite des questions
tiles, et il se sert quelquefois de raisons trop faibles p
suader ceux qui douteraient de ce qu'il veut prouv
n'empêche pas néanmoins que cet ouvrage ne soit tré
lent : ce que j'y admire le plus, c'est la conduite de l
vrage, les réflexions judicieuses qu'il fait sur les se
qu'il rapporte, et les grands principes de morale qu
quand l'occasion s'en présente[2]. » H. Basnage[3] adopte
ment.

Du Pin rend plus de justice aux dialogues de saint
contre les Académiciens. « Ces trois livres, dit-il, so
avec toute la pureté et l'élégance possibles ; tout y es
bien conduit. Il rend la matière qu'il traite intelligible
le monde, et la met dans un très-beau jour. Elle est ég
des suppositions agréables et par des histoires divert
On peut dire que ces dialogues ne sont pas beauc
dessous de Cicéron pour le style, et qu'ils sont in

[1] *Hist eccl.*, tom. I, pag. 367, 368.
[2] *Hist. des ouvrages des savants*, sept. 1689.
[3] *Nouv. biblioth.*, Ve siècle, pag. 775, 776.

au-dessus pour la justesse et la solidité des raisonnements et des pensées. Il en reprend, dans ses *Rétractations*, plusieurs endroits qui ne lui paraissent pas assez chrétiens, mais ils se pouvaient souffrir dans un ouvrage de philosophie[1]. »

Huet n'a pas été juste quand il a dit : « Je trouve à saint Augustin une grande étendue d'esprit qui embrasse tout ce qui est renfermé dans les matières qu'il traite, une grande pénétration qui les creuse jusqu'au fond, et une grande subtilité qui les débrouille et les éclaircit ; mais quand il faut prendre parti et se déterminer, l'ardeur de son esprit le porte toujours aux extrémités, sans s'arrêter jamais dans le milieu. D'ailleurs il manque d'ordre et de méthode. Son livre de la *Cité de Dieu* est un amas confus d'excellents matériaux ; c'est de l'or en barre et en lingots[2]. »

On a dû remarquer que Du Pin et Huet se contredisent dans leurs critiques. D'après le premier, Saint Augustin *a su si bien faire venir à son sujet la variété surprenante des choses dont il parle, qu'elles tendent toutes à une même fin.* Suivant le second, le livre de la *Cité de Dieu* est un *amas confus* d'excellents matériaux, *et manque d'ordre et de méthode.*

« Les païens, dit Mosheim, prétendaient qu'avant Jésus-Christ la paix et le bonheur régnaient sur la terre, mais que depuis que les autels des dieux étaient renversés, le ciel, irrité contre les hommes, les avait visités de ses désolations et de ses fléaux toujours renaissants. Cette faible objection fut réfutée par Augustin dans son livre de la *Cité de Dieu*, ouvrage où la question est traitée avec autant d'étendue que de solidité, et où brille une érudition profonde et variée[3]. » D'après Érasme, de tous les Pères de l'Église, soit grecs soit latins, il n'y en a

[1] *Nouv. biblioth.*, V[e] siècle, pag. 539.
[2] *Huetiana*, pag. 23, 24.
[3] *Hist. eccl.*, tom. 1, pag. 449.

aucun qu'on puisse comparer à saint Augustin dans le genre didactique [1].

Le Clerc reproche à saint Augustin de s'être montré, dans la *Cité de Dieu*, trop facile à admettre les miracles que s'attribuaient les païens, et qu'ils opposaient aux miracles chrétiens [2]. Ce reproche est fondé; mais il faut se rappeler qu'à cette époque la critique historique était peu avancée, et que le merveilleux a de l'attrait pour les grandes imaginations.

« Augustin, dit M. Ed. de Pressensé, écrivit la *Cité de Dieu* pour réfuter ces absurdes calomnies des païens et ranimer le courage de ses frères. Nous le retrouvons tout entier dans ce livre, où son âme ardente et pieuse respire à chaque page. On sent qu'il a tracé ces lignes d'une main émue, et son émotion ne s'est pas refroidie pour nous, malgré les siècles. Il faut voir avec quelle éloquence brûlante, avec quelle indignation il foudroie ce paganisme corrompu qui, après avoir attiré sur l'Empire romain les maux qui le rongent, ose en rendre responsable la foi, qui eût pu seule le sauver. Il demande, en repassant rapidement l'histoire de Rome, ce que les dieux du paganisme ont fait dans tous les temps pour sa prospérité et pour les mœurs publiques.

» Rien ne peut être comparé à cette argumentation nerveuse, passionnée, où la plus vaste culture est mise au service de la vérité, souvent acérée des traits de la plus fine ironie, d'autres fois interrompue par les supplications de la charité et s'illuminant sans cesse de ces rayons divins de vérité qui transfigurent le langage humain. On croirait entendre parler Augustin sur le Forum même de Rome, et là, en présence des débris fumants de la cité des hommes, opposer la stabilité de la cité de Dieu. Ce qui ajoute à l'effet produit par ses paroles, c'est qu'on sent que, tout chrétien qu'il est, il n'en est pas moins citoyen. Il n'a pas trouvé dans le christianisme un dédain égoïste pour les

[1] *Epist. ad archiepisc. Tolet.*

[2] *Biblioth. univers.*, novembre 1687, pag. 349.

ffrances humaines et une résignation béate pour les plus
nds malheurs de la patrie, sous prétexte qu'ils rentrent dans
plan divin tracé par la prophétie. Non, il verse des larmes
les malheurs de Rome, et ces larmes ne lui cachent pas
destinées de la cité de Dieu, qui lui apparaissent d'autant
s glorieuses que la cité des hommes est plus avilie à ses
ıx[1]. » Cet hommage que M. de Pressensé rend à saint Au-
stin est aussi éloquent que juste.

(G) Saint Augustin avait d'abord soutenu que Platon, dans son
yage en Égypte, avait entendu le prophète Jérémie, ou qu'il
it lu la version des Septante. La chronologie démontrait
rreur de cette opinion : Platon vint au monde cent ans après
rémie, et la version des Septante est postérieure de soixante
s à la mort du philosophe grec. Saint Augustin reconnut son
eur; cependant il croyait découvrir dans Platon des idées
r Dieu qui lui paraissaient singulièrement conformes à celles
e l'on trouve dans les saintes Écritures. Il ne détermine pas
ne manière positive comment le philosophe grec a connu
vérités. Il admet ces deux hypothèses : ou les Livres saints
nt pas été inconnus à Platon; ou bien le spectacle de l'univers a
airé son génie. Il ne se prononce formellement pour aucune
ces deux suppositions, mais on voit qu'il penche vers la pre-
ère. Il n'assure donc pas, comme l'affirme le P. Baltus, que
ton a tiré quelque chose des Livres saints[2].
Saint Augustin donne une explication peu admissible du
pticisme des Académiciens. Il ne croit pas que la nouvelle
adémie ait eu dessein de se séparer de l'ancienne; mais
ton ayant avancé, d'un côté, que le sage ne devait s'assujétir
ucune opinion douteuse, et, de l'autre, qu'on connaissait
lement ce qui est tellement vrai qu'il est facile de le discer-

Revue chrétienne, 15 juin 1858, pag. 341.
Défense des Ss. Pères accusés de platonisme, pag. 612, in-4°, 1711.

ner par des signes que l'erreur ne peut avoir, il suppose qu'Arcésilas combattit cette opinion et nia que l'homme pût jamais rien trouver de cette nature.

Les successeurs de Platon s'étaient fait une loi de cacher les maximes de leur maître. Ils pensaient que si ces principes étaient compris aisément, sans qu'on fût obligé de se purifier de ses vices et de vaincre ses passions, tous ceux qui les connaîtraient voudraient les enseigner à tous les hommes indifféremment. Zénon répandit quelqu'un de ces principes. Arcésilas, qui s'aperçut que Zénon mêlait à ces vérités quelques graves erreurs, telles que la mortalité de l'âme, la corporalité de Dieu, etc., le combattit, cacha les véritables sentiments des Académiciens, et les ensevelit comme un or que la postérité trouverait quelque jour. C'est de cette cause que dérivent toutes les extravagances attribuées à la nouvelle Académie, et dont l'ancienne n'avait pas eu besoin de se servir [1].

Ainsi, d'après saint Augustin, l'ancienne Académie croyait que le sage seul peut atteindre à la vérité ; que la vraisemblance est le partage du vulgaire. La nouvelle Académie avait la même croyance, mais elle la dissimulait. Saint Augustin dit ailleurs que les platoniciens étant, avant Jésus-Christ, réduits, à cause des erreurs des faux philosophes, à dissimuler leurs sentiments, pour ne pas les exposer au mépris, c'était le seul parti qu'ils eussent à prendre, parce qu'ils n'avaient pas l'autorité nécessaire pour imposer la foi. Mais, après la venue de Jésus-Christ, encouragés par la publication de sa doctrine, ils exposèrent leurs principes, et l'on vit alors fleurir à Rome l'école de Plotin et des autres illustres disciples de Platon [2].

Saint Augustin déclare plusieurs fois que les platoniciens sont tombés dans de graves et de nombreuses erreurs. Ce fait est certain, et il ne faut point le perdre de vue quand on veut

[1] *Cont. Academ.*, lib. III, cap. XVII, n. 38, tom. I.
[2] *Epist. CXVIII*, n. 33, tom. II.

naître toute la pensée de l'évêque d'Hippone sur Platon et sur ses disciples. On se tromperait en affirmant qu'il n'a témoigné de l'estime pour les platoniciens que dans les premiers temps de sa conversion et dans ses premiers ouvrages. M. l'abbé Cognat semble n'avoir pas évité cette inexactitude. « Dans les premiers temps de sa conversion, dit-il, et dans ses premiers ouvrages, saint Augustin témoigne une grande estime pour Plotin ; il lui décerne le nom de *grand platonicien ;* il croit trouver en lui un *autre Platon*; il le désigne, conjointement avec son disciple Porphyre, par l'expression d'homme *très-savant*[1], etc. »

M. l'abbé Cognat a oublié un instant que c'est dans un ouvrage de sa vieillesse, dans un de ses principaux écrits, dans la *Cité de Dieu*, que saint Augustin appelle Plotin un *grand platonicien* (liv. X, chap. II). M. l'abbé Cognat ne l'ignore pas, il nous y renvoie lui-même [2]. C'est encore dans la *Cité de Dieu* que saint Augustin dit de Plotin, qu'il *passe pour avoir mieux que personne entendu Platon* [3]; et qu'il le range avec Porphyre parmi les plus célèbres et les plus illustres platoniciens [4].

Saint Augustin cite Plotin en faveur du dogme de la Providence : « Plotin, dit-il, philosophe platonicien, a discuté la question de la Providence, et il lui suffit de la beauté des fleurs et des feuilles, pour prouver cette Providence dont la beauté est intelligible et ineffable, qui descend des hauteurs de la Majesté divine jusqu'aux choses de la terre les plus viles et les plus basses, puisque, en effet, ces créatures si frêles et qui passent si vite n'auraient point leurs beautés et leurs harmonieuses proportions, si elles n'étaient formées par un être toujours subsistant, qui enveloppe tout dans sa forme intelligible

[1] *Polémique religieuse*, pag. 426, 427.
[2] *Ibid.*, pag. 427, n. 1.
[3] *De civit. Dei*, lib. IX, cap. X, tom. VII.
[4] *Ibid.*, lib. VIII, cap. XII.

et immuable (*Enn.* III, liv. II, § 13.) C'est ce qu'ensei
Notre Seigneur Jésus-Christ, quand il dit : « Regardez les
des champs, ils ne travaillent ni ne filent ; or, je vous dis q
Salomon même, dans toute sa gloire, n'était pas vêtu com
l'un d'eux[1], etc. » (Saint Matthieu, chap. VI, v. 28-30.)

Cependant, malgré l'identité des principes pour établir
dogme de la Providence, que l'on trouve dans Plotin et da
l'évêque d'Hippone, il n'en est pas moins certain que le Die
Providence du premier ne ressemble pas au Dieu-Providen
du second, et qu'il y a entre eux une différence aussi pr
fonde qu'entre la triade néoplatonicienne et la Trinité chr
tienne. M. l'abbé Cognat a fait remarquer avec raison cet
différence essentielle[2].

Il est certain que la partie purement philosophique de
question qui a pour objet l'origine et la nature du mal, a é
traitée par saint Augustin d'après les principes des néoplat
niciens. Mais, en constatant ce fait, il est bien entendu qu'on
veut pas soutenir que le dogme du péché originel et ses co
séquences, vérités révélées qui ne sont pas dans Plotin, ne so
pas non plus dans saint Augustin.

La triade que l'on croit découvrir dans Platon n'est pas
même que celle que l'on trouve dans Plotin, et ni l'une
l'autre ne ressemblent à la Trinité chrétienne. Ces vérité
établies sur des textes formels, ont été reconnues de nos jour
M. Jules Simon « pense que le dogme de la Trinité n'est p
dans Platon, et que la Trinité de Plotin n'a que des analogi
purement verbales avec la Trinité chrétienne[3]. »

« Il y a donc cette différence, dit M. Bouillet, entre Plotin
les Pères de l'Église, que ceux-ci distinguent l'*hypostase*
l'*essence*, tandis que Plotin les confond. Cette différence tien

[1] *Cité de Dieu*, liv. X, ch. XIV, pag. 212, tom. II, trad. de M. Sais
[2] *Polém. relig.*, pag. 433.
[3] *Hist. de l'école d'Alexand.*, tom. I, pag. 309, 310.

[ue les trois personnes de la Trinité chrétienne sont égales onsubstantielles, tandis que les trois hypostases admises par néoplatoniciens sont évidemment inégales, quoique dans lques passages Plotin s'exprime, en parlant du Verbe, sque dans les mêmes termes que les Pères de l'Église [1]. »

« L'Église, dit M. de Rémusat, nous révèle le dogme de la nité; malgré les analogies qu'on a prétendu trouver dans ton et les Alexandrins, je persiste à croire que l'idée de la nité est essentiellement chrétienne, et que l'esprit humain s'y serait point élevé par lui-même [2]. »

Souverain en 1700 [3], et M. Vacherot il y a quelques années [4], isidèrent, chacun sous un aspect particulier, la triade platoienne et la Trinité chrétienne; mais ils s'accordent sur un nt: ils les croient identiques; leurs hypothèses sont en opition avec les textes des platoniciens et des Pères [5].

M. Jules Simon affirme que saint Augustin trouve, nonlement dans Plotin, mais dans Platon lui-même, le dogme a Trinité; mais il n'indique pas l'ouvrage dans lequel saint gustin avance cette assertion[6]. Ce qui est certain, c'est qu'il dans la *Cité de Dieu* des textes cités par M. Bouillet, qui uvent que l'évêque d'Hippone reconnaissait des différences entielles entre la triade néoplatonicienne et la Trinité chréne [7].

D'après M. Henri Martin, saint Augustin avait cru trouver

Ennéades de Plotin, tom. III, pag. 572, 573.

Revue des Deux-Mondes, 1er février 1860.

Platonisme dévoilé, 1re partie, chap. XVII, pag. 185, etc. Basnage a u compte de cet écrit dans son *Histoire des ouvrages des savants*; 1700, pag. 97, etc.

Hist. crit. de l'école d'Alexandrie, tom. I, pag. 301, etc.

Ennéades de Plotin; *Defensio fidei Nic.* de Bullus.

Hist. de l'école d'Alexand., tom. I, pag. 309.

De civit. Dei, lib. X, cap. XXIII, XXIV, XXIX, tom. VII. — *Ennéades* Plotin, tom. I, pag. 322, 323.

dans Platon « le Verbe, fils de Dieu, proclamé par saint Jean commencement de son évangile [1]. » M. Martin renvoie aux *Co fessions* (lib. VIII, cap. IX). Ce n'est point dans Platon m bien dans les néoplatoniciens que saint Augustin dit avoir f cette découverte. Cette distinction n'avait point échappé au Thomassin [2]. On sait que le Verbe de Platon et le Verbe d néoplatoniciens ne sont pas identiques.

« Les nouveaux platoniciens, dit le P. Baltus, vrais singe des chrétiens, comme Théodoret appelle Porphyre en partic lier, faisaient tous leurs efforts pour mettre à la tête de to leurs dieux une espèce de trinité à l'imitation de celle d chrétiens [3]. » Le P. Thomassin lui-même reconnaît que Procl a parfaitement pu accommoder la doctrine platonicienne a dogmes alors universellement répandus du christianisme. Il vrai que, quelques pages plus haut, il soutient le contraire Par cette tactique, les platoniciens voulaient montrer qu' n'avaient pas besoin d'embrasser le christianisme.

D'après le P. Pétau, les anciens Pères ont soutenu le dog de la Trinité dans toute sa pureté, s'accordant tous parf tement pour le fond, malgré la différence de leurs expressio Elles ont été quelquefois moins exactes lorsque, disput contre les philosophes païens, ils voulaient les amener p aisément à la foi chrétienne, en leur présentant le mystère la Trinité avec les expressions de la philosophie platonicie qui leur étaient familières. En agissant ainsi, ces Pères tenu la conduite que l'on a toujours observée à l'égard des téchumènes. On s'applique d'abord à leur donner une i

[1] *Études sur le Timée* de Platon, lib. II, pag. 56.

[2] *Méth. d'étudier la philosophie*, pag. 347, in-8°, 1685.

[3] *Défense des Ss. Pères accusés de platonisme*, pag. 530.

[4] *Dogmat. théolog.*, tom. I, lib. II, cap. V, 1. — lib. II, cap. II, in-fol., 1684. M. Lescœur signale cette contradiction du P. Thomas dans sa thèse sur la *Théodicée chrétienne*.

générale de la religion, tirée des notions les plus communes et les sentiments les plus connus[1]. L'inexactitude de quelques expressions des anciens Pères ne compromet pas leur orthodoxie[2].

On trouvera dans l'*Histoire critique de l'ecclectisme* (liv. II, in-12, 1766) l'examen des hypothèses de Brucker, de Mosheim, de Cudworth, sur les rapports que l'on a supposés entre la triade des platoniciens et la Trinité chrétienne. D. Maran établit que le Verbe, fils de Dieu, loin de tirer son origine de l'école de Platon, a été entièrement inconnu à ce philosophe[3].

[1] *Theolog. dogmat.*, tom. II. *Præf.*, cap. III, in-fol., 1644.
[2] Consultez la savante *Histoire du dogme catholique* de Mgr Ginoulhiac.
[3] *La Divinité de Notre Seigneur J.-C.*, etc., tom. II, pag. 216, etc., in-12, 1751.

DEUXIÈME PARTIE

EXPOSITION DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN

SECTION PREMIÈRE

PROLÉGOMÈNES.

CHAPITRE PREMIER

Philosophie.

§ I. Objet. — Fondement. — Utilité. — Sources de la Philosophie.

La vérité subsiste éternellement en Dieu, c'est Dieu même[1]. Elle se réfléchit dans l'âme par les vérités nécessaires qui sont les ombres de la vérité et le fondement de la connaissance humaine. L'âme les voit par l'intelligence qui est son œil, mais pour les voir il faut qu'elle regarde. Cet œil ne peut voir qu'à la condition d'être sain, et le regard suppose la volonté. L'œil n'est pas sain quand il est obscurci par les images corporelles ; l'âme ne veut pas regarder quand sa volonté est dépravée.

[1] Saint Augustin prend dans deux sens le mot *vérité:* dans le premier, c'est la vérité absolue, c'est Dieu, et alors sa vérité ne périt point; dans le second, c'est une vérité particulière, le vrai ; elle périt.



Les vérités nécessaires sont réfléchies dans l'intelligence ; il faut donc rentrer en soi-même pour les apercevoir. Ce reflet est le produit de l'action continuelle de Dieu sur l'intelligence ; nous devons donc l'invoquer pour mériter de voir ce reflet. Dieu nous parle par les vérités nécessaires, il nous les montre ; nous lui obéissons quand nous adhérons à ces vérités ; nous le voyons, nous l'aimons, en les contemplant et en les aimant. Cette contemplation et cet amour doivent être inséparables. La recherche de la vérité doit être précédée de la prière, pour qu'elle aboutisse à la connaissance et à l'amour, et elle n'est efficace que lorsque l'âme croit à l'existence de la vérité, qu'elle désire et qu'elle espère la connaître. Deux défauts nous empêchent de la trouver : le découragement, qui suppose qu'elle est inaccessible à l'esprit humain ; la présomption, qui fait accroire qu'on y est parvenu, quoiqu'on en soit bien éloigné.

La vérité ne se voyant point par les yeux corporels, mais par un esprit purifié, il faut donc premièrement guérir l'âme, pour qu'elle puisse contempler la forme immuable de toutes les choses[1]. Cependant les esprits qui ne sont pas purifiés peuvent connaître quelques vérités[2].

Mais il ne suffit pas de n'être plus asservi à ses passions, de s'en être même dégagé par une vie pure,

[1] *De vera relig.*, cap. III, tom. I.
[2] *Retract.*, lib. I, cap. IV, tom. I.

pour être en état d'étudier les questions qui ont pour objet Dieu et l'âme ; il faut encore savoir ce que c'est que le néant, la matière informe, la forme inanimée, le corps et l'espèce dans le corps, le lieu, le temps, l'éternité, être dans un lieu, être dans le temps, être hors du temps, être toujours, n'être nulle part, être partout, n'être jamais et jamais ne pas être ; quiconque, dis-je, sans savoir toutes ces choses voudra raisonner et méditer, je ne dis pas sur la nature de ce grand Dieu, dont la connaissance se réduit à savoir qu'on ne peut le connaître, mais seulement sur la nature de sa propre âme, tombera dans l'erreur aussi avant qu'on y peut tomber. Il n'appartient de pénétrer aisément dans toutes ces vérités, qu'à celui qui comprendra les nombres simples et intelligibles[1].

La connaissance de l'âme doit précéder la connaissance de Dieu[2]. Tous les êtres qui vivent existent ; mais ils ne savent pas tous qu'ils existent et qu'ils vivent. L'homme existe, vit, connaît, aime ; et il connaît et il aime son existence, sa vie, sa connaissance et son amour.

« Nous sommes, nous connaissons que nous sommes, et nous aimons notre être et la connaissance que nous en avons. Aucune illusion n'est possible sur ces trois objets ; car nous n'avons pas besoin, pour

[1] *De Ord.*, lib. II, cap. XVI, n 44, tom. I.

[2] *De Ord.*, lib. II, cap. XVIII, n. 47, tom. I. — *Solil.*, lib. II, cap. I, tom. I.

les connaître, de l'intermédiaire d'un sens corporel ainsi qu'il arrive pour les objets qui sont hors d nous, comme la couleur qui n'est pas saisie sans l vue, le son sans l'ouïe, les senteurs sans l'odorat, les saveurs sans le goût, le dur et le mou sans le toucher; toutes choses sensibles dont nous avons aussi dans l'esprit et dans la mémoire des images très-ressemblantes et cependant incorporelles, lesquelles suffisent pour exciter nos desirs ; mais je suis très-certain, sans fantôme et sans illusion de l'imaginative, que j'existe pour moi-même, que je connais et que j'aime mon être.

» Et je ne redoute point ici les arguments des Aca démiciens ; je ne crois pas qu'ils me disent : Mais s vous vous trompez ? Si je me trompe, je suis; ca celui qui n'est pas ne peut être trompé, et, de ce même que je suis trompé, il résulte que je sui Comment donc me puis-je tromper en croyant qu je suis, du moment qu'il est certain que je suis, je suis trompé ? Ainsi, puisque je serais toujours, m qui serais trompé, quand il serait vrai que je n tromperais, il est indubitable que je ne puis me tron per lorsque je crois que je suis.

Il suit de là que, quand je connais que je connai je ne me trompe pas non plus ; car je connais que j' cette connaissance de la même manière que je conn que je suis ; lorsque j'aime ces deux choses, j'y ajoute une troisième qui est mon amour, dont je suis pas moins assuré que des deux autres. Je ne n

trompe pas lorsque je pense aimer, ne pouvant pas me tromper touchant les choses que j'aime; car, alors même que ce que j'aime serait faux, il serait toujours vrai que j'aime une chose fausse. Et comment serait-on fondé à me blâmer d'aimer une chose fausse, s'il était faux que je l'aimasse ? Mais, l'objet de mon amour étant certain et véritable, qui peut douter de la certitude et de la vérité de mon amour[1] ? »

Saint Augustin se sert du fait de l'existence personnelle, pour détruire le scepticisme absolu. Il reproduit son argumentation sous diverses formes. Personne ne peut ignorer s'il vit ou s'il ne vit pas ; car, s'il ne vit pas, il n'est capable de savoir ni même d'ignorer quoi que ce soit. Il n'y a que celui qui vit, qui soit capable non-seulement de science, mais même d'ignorance ; et quand les sceptiques refusent d'accorder qu'ils vivent, ils pensent éviter l'erreur, mais en effet ils y tombent, et par leur erreur ils sont convaincus de vivre, puisqu'il est impossible que celui qui ne vit pas tombe dans l'erreur[2].

Quiconque connaît qu'il doute de quelque chose connaît une vérité, et il sait certainement qu'il a ce doute. Il sait donc certainement une vérité; ainsi, quiconque doute s'il y a une vérité, a dans lui-même une chose vraie de laquelle il ne doute point. Or, il n'y a

[1] *Cité de Dieu*, liv. IX, chap. XXVI, pag. 311, 312, tom. II, trad. de M. Saisset. (Voy. la note A, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *Enchirid.*, cap. XX, tom. VI.

rien de vrai qui ne soit vrai par la vérité ; par conséquent, quiconque peut douter de quelque chose ne peut douter qu'il n'y ait une vérité [1].

Le sentiment de l'existence et de la vie est antérieur à la connaissance que nous en avons. En effet, nous savons que nous *existons* avant de savoir que nous *pensons* [2], mais nous ignorons d'où nous savons que nous avons l'existence, lorsque nous ne savons pas que nous pensons. Puisqu'il vous paraît certain que vous existez, et que cela ne vous le paraîtrait pas si vous n'aviez la vie, il vous est donc manifeste aussi que vous vivez. Vous *comprenez* que ces deux propositions sont très-véritables ; il ne vous est donc pas moins manifeste que vous avez l'intelligence [3].

C'est par l'intermédiaire des sens que nous avons le *sentiment* de notre existence et de notre vie. Saint Augustin appelle ce *sentiment* une *connaissance* [4]. Mais nous comprenons par l'intelligence que nous existons et que nous vivons. Quoique le corps *en lui-même* ne soit connu que d'une manière *vraisemblable*, comme nous connaissons ce qui tombe sous les sens, c'est-à-dire ce qui est sujet à un changement continuel, on connaît néanmoins avec *certitude* qu'il y a

[1] *De vera relig.*, cap. XXXIX, tom. I. (Voy. la note B, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *Solil.*, lib. II, cap. I, tom. I.

[3] *De liber. arbit.*, lib. II, cap. III, n. 7, tom. I. (Voy. la note C, appendice des 2e et 3e parties.)

[4] *Solil.*, lib. II, cap. I, tom. I.

ı nature des choses qu'on appelle corps et qui ne nt perceptibles qu'aux sens, mais dont l'existence st connue à l'intelligence. Cette existence ne peut pas tre niée, et elle appartient plutôt aux vérités que l'intelligence connaît avec certitude, qu'à celles que les ens ne connaissent qu'avec vraisemblance[1].

La connaissance de Dieu doit suivre la connaissance le nous-mêmes. Le corps et l'âme, qui constituent la nature humaine tout entière, étant bornés et muables, supposent nécessairement un être tout-puissant et immuable. L'homme existe, il est borné, imparfait; donc il y a un Dieu, un Être infini, parfait[2].

Les images des objets sensibles opposent un obstacle à la contemplation de l'Être infini; il faut s'efforcer de triompher de cet obstacle. Si l'œil de l'esprit trop faible est ébloui en contemplant des vérités si sublimes, ne vous troublez point, ne songez qu'à combattre la mauvaise habitude qui vous attache aux sens et aux corps, tâchez de la vaincre, tout sera vaincu avec elle[3].

La véritable sagesse est la vérité dans laquelle on voit le souverain bien; elle rend donc heureux. La philosophie est l'amour de la sagesse. Le sage pos-

[1] *Epist. XIII*, n. 3, tom. II. (Voy. la note D, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *De Ord.*, lib. II, cap. XVIII, n. 47; *De lib. arbit.*, lib. II, cap. VI, n. 13, tom. I. (Voy. la note E, appendice des 2e et 3e parties.)

[3] *De ver. relig.*, cap. XXXV, tom. I. (Voy. la note F, appendice des 2e et 3e parties.)

sède la vérité, le philosophe la cherche. Philosopher, c'est aimer Dieu. La philosophie fait connaître Dieu et l'âme. Quand on s'efforce d'acquérir cette connaissance en consultant les lumières de l'intelligence, on se livre à l'étude de la philosophie ; quand on la reçoit de la révélation, on embrasse une religion. Une différence essentielle existe donc entre la philosophie et la religion, sous le rapport des sources où elles puisent leurs preuves. La première les emprunte toutes à la raison ; la seconde n'invoque que l'autorité[1].

L'étude de la philosophie est permise à tous ceux qui remplissent les conditions qu'exige cette étude. Le sexe et la profession ne sont pas un obstacle. On trouve des ouvriers de la condition la plus inférieure, qui se sont mêlés de philosopher, et qui ont tellement brillé par les lumières de leur esprit et par leurs vertus, qu'ils n'auraient pas voulu, à quelque prix que ce fût, changer leurs richesses intérieures pour tout l'éclat de la noblesse et de la grandeur humaine. Les femmes, chez les anciens, traitaient souvent des questions de philosophie[2].

La philosophie fait donc connaître Dieu et l'âme. Ses enseignements peuvent exercer une influence sur nos sentiments, mais il n'est donné qu'à un petit nombre d'hommes de retirer de la philosophie ces

[1] *De lib. arb.*, lib. II, cap. IX ; *Cont. Academ.*, lib. III, cap. III, tom. I ; *De civit. Dei*, lib. VIII, cap. IX, tom. VII.

[2] *De Ord.*, lib. I, cap. XI, n. 31, tom. I.

écieux avantages. Plusieurs causes s'y opposent: orgueil est une source féconde d'illusions et d'erreurs; la sensualité entraîne, et les défaillances de âme l'empêchent de prendre la vérité pour règle de ses ffections. Saint Augustin décrit les obstacles contre esquels doivent lutter les trois sortes d'hommes qui ont voile pour arriver au port de la philosophie[1]. Il apporte ces paroles de Cicéron: «Les dieux ont accordé à un petit nombre d'hommes la philosophie dans sa pureté. Ils n'ont jamais fait et ne peuvent leur faire un plus grand présent[2].»

Saint Augustin adopte la division de la philosophie en ces trois parties: *physique*, *logique*, *éthique*. L'étude de la sagesse consiste dans l'action et dans la spéculation, ce qui fait que l'on peut diviser chacune de ces parties en active et en spéculative; la partie active se rapportant à la conduite de la vie, c'est-à-dire aux mœurs, et la partie spéculative à la recherche des causes naturelles et de la vérité en soi.

Socrate a excellé dans la partie active; Pythagore s'est appliqué de préférence à la partie contemplative, avec toutes les forces de son génie. Platon, en réunissant ces deux parties, a porté la philosophie à sa perfection. Il l'a divisée en trois branches: la morale, dont l'action est l'objet principal; la physique, dont la

[1] *De Beata vita*, cap. II, tom. I.
[2] *De civit. Dei*, lib. XXII, cap. XXII, tom. VII. (Voy. la note G, appendice des 2e et 3e parties.)

spéculation est l'objet; la logique, qui distingue le vrai du faux. Or, bien que cette dernière science soit également nécessaire pour la spéculation et pour l'action, c'est à la spéculation toutefois qu'il appartient plus spécialement d'étudier la nature du vrai. Il est donc évident que la division de la philosophie en trois parties s'accorde avec la distinction de la science spéculative et de la science pratique Les philosophes, tout en ayant des opinions différentes sur la nature des choses, sur la voie qui mène à la vérité, et sur le but final auquel nous devons rapporter toutes nos actions, s'accordent tous à reconnaître cette division générale, et nul d'entre eux, de quelque secte qu'il soit, ne révoque en doute que la nature n'ait une cause, la science une méthode, et la vie une loi[1].

Saint Augustin, en rappelant les doctrines philosophiques des païens, rend sensibles la puissance et la faiblesse de l'entendement, et montre par là l'insuffisance de la philosophie abandonnée à elle seule. Tantôt il indique les vérités importantes qui se rencontrent dans les ouvrages des philosophes anciens, et alors il

[1] *De civit. Dei*, lib. VIII, cap. IV; lib. XI, cap. XXV, tom. VII. On voit dans les *Dialogues* de Platon des traces de la division de la philosophie en trois parties. On trouve les questions de logique dans *le Gorgias* et *l'Euthydème;* les questions de morale dans *le Ménon*, *l'Euthyphron*, *le Philebe*, *le Criton*, *les Lois*, *la République;* les questions de physique dans *le Timée*. *Le Parménide* et *le Sophiste*, où sont traitées les questions métaphysiques, rentrent dans la logique. (L. Vivès; *Comment.*, tom. I, n. H, pag. 453. Ludg., 1560, in-8o.)

appelle des sages, des hérauts de la vérité ; tantôt signale les erreurs graves dans lesquelles ils sont nbés, et qu'il faut se hâter d'oublier, et alors il les ite d'ennemis de la sagesse. Leurs contradictions nbreuses n'échappent point à son attention ; il s'é-me que les disciples de Socrate se soient combattus uns les autres.

Il accuse les philosophes qui ont cru à l'unité de eu, d'avoir observé en public tous les rites du poly-isme ; il leur fait un reproche d'avoir soutenu qu'il lait tromper le peuple en matière de religion et l'en-tenir dans l'erreur, sous le prétexte que la vérité igieuse est trop au-dessus de son intelligence. Il corde que Varron a entrevu le vrai Dieu. Les erreurs Thalès, d'Anaximène, de Démocrite sur la nature ine ne sont pas oubliées. Il manifeste un profond lain pour les épicuriens, qui ne lui semblaient pas gnes de l'honneur d'une réfutation. Il fait l'éloge de thagore ; il exalte Platon, et lui assigne le premier ng parmi les philosophes. Il lui accorde d'avoir admis Dieu créateur[1] ; il le loue de proclamer Dieu le iverain bien, d'enseigner que la perfection et le bon-ir de l'homme consistent dans ses efforts pour res-nbler à Dieu, et de nous faire espérer l'immortalité l'âme. Mais il fait remarquer que Platon altère ce

On a révoqué en doute que Platon ait admis la création pro-nent dite. Il nous semble que ce grand philosophe supposait istence éternelle de deux principes : Dieu et la matière.

dogme en y mêlant l'erreur de la métempsycose. Plotin lui paraît un autre Platon.

§ II. Idées.

Les idées sont des formes, principes ou raisons des choses, permanentes et immuables, qui n'ont pas eu des formes elles-mêmes et qui, par conséquent, éternelles et immuables, sont renfermées dans l'intelligence divine. Elles n'ont ni commencement ni fin: c'est d'après elles que tout ce qui peut commencer et finir, ou qui commence et finit réellement, reçoit sa forme.

Les idées sont nécessairement renfermées dans l'intelligence du Créateur; ce serait une impiété de penser que Dieu voyait hors de lui-même quelque chose qui lui servît de modèle pour constituer ce qu'il faisait.

Les idées sont éternelles et immuables, et vraies par conséquent. C'est en participant à ces idées que tout ce qui est existe, quelle que soit sa forme.

Les idées sont le produit éternel de la cause suprême: c'est la sagesse divine. Elles sont le monde intelligible.

Les vérités nécessaires, éternelles, fondement des sciences et règle des mœurs, imprimées dans l'âme raisonnable, sont les images des idées, elles sont la lumière divine qui éclaire l'intelligence.

L'âme les voit dans sa partie la plus excellente, c'est-à-dire par sa raison, qui est son œil intérieur par lequel elle voit l'intelligible.

La terre et toutes les choses matérielles sont vues à l'aide de la lumière du soleil. L'âme voit les choses intelligibles à l'aide de la lumière divine, soleil des intelligences [1].

§ III. Nombres.

Saint Augustin entend par le mot de *nombres*, les proportions, les convenances et la symétrie de chaque chose. Des nombres ont été donnés inégalement à tous les êtres. Les nombres sensibles sont beaux par l'égalité et la ressemblance; ils sont les ombres et les vestiges des nombres intelligibles que l'âme aperçoit en elle-même, et qui ont leur source dans le nombre éternel et la beauté suprême. Les nombres intelligibles sont les principes de la beauté et la cause du plaisir moral et sensible.

« Considérez le ciel, la terre, la mer et tout ce que renferme l'univers : tout a ses beautés et ses figures, parce que tout est revêtu de nombres. Retranchez les nombres à toutes ces choses, elles ne seront plus rien. Le principe de leur nombre est donc le principe de leur être, puisqu'elles n'ont l'être qu'autant qu'elles sont revêtues de nombres. On peut distinguer trois choses dans tous les êtres : l'existence, la manière d'exister et la convenance des parties [2].

[1] *De div. quæst. octog. tribus*, quæst. XLVI, LXXVIII, tom. VI; *Solil.*, lib. I, cap. VI, VII, VIII, tom. I. (Voy. la note H, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *De divers. quæst. octog. tribus*, quæst. XVII, tom. VI.

» Les hommes mêmes qui donnent à la matière tan figures différentes, ont dans leur art des nombre des proportions qui sont les règles de tous leurs seins; les mains et les instruments de l'artisan toujours appliqués sur ce qu'il fait au dehors, jus ce que la lumière qu'il consulte au dedans lui ait pondu que son ouvrage est aussi parfait qu'il l'être, et qu'enfin, après le rapport des sens, la fig plaît à ce juge intérieur qui contemple les proporti intelligibles.

» Cherchez ensuite ce qui donne le mouvement membres des artisans, vous trouverez encore que sont les nombres, car il se remue avec tant de just que si vous ôtez de ses mains l'ouvrage, et de son prit le dessein de le travailler, et que vous ne rapp tiez le mouvement de ses membres qu'au seul plais ces mouvements ne s'appelleront qu'une danse; cl chez donc ce qui fait le plaisir dans la danse, le nom répondra : C'est moi.

» Regardez la beauté de ce corps qui est devant vo les nombres alors sont dans le lieu; regardez ens dans ce corps la beauté du mouvement, les nomb seront dans le temps: pénétrez jusqu'à l'art d'où p cèdent ces nombres, cherchez-y le temps, cherch le lieu, vous n'en trouverez point. Le nombre a cep dant en lui la vie, mais sa demeure n'est point d les lieux, ni sa durée dans les temps. Toutefois, qu quelques artisans veulent se former, ils s'accommod aux règles nécessaires pour apprendre un art, le

corps se remuent dans les temps et dans les lieux, leur esprit même agit dans les temps, car, par le progrès du temps, ils deviennent plus habiles.

» Élevez-vous donc au-dessus de l'esprit de l'artisan, si vous voulez voir le nombre éternel; alors vous verrez la sagesse sur son trône inaccessible et dans le sein de la vérité. Que si vos yeux encore faibles en sont éblouis, n'écartez point vos regards au-delà de cette voie où elle se montrait si agréablement à vous, et souvenez-vous qu'une vue plus distincte ne vous en est différée que jusqu'à ce que vous ayez les yeux plus purs et plus perçants pour la contempler.....

» Les nombres répandus sur les créatures sont les signes que nous fait la sagesse pour nous avertir et nous rappeler sans cesse à l'excellence des beautés éternelles, car les nombres imprimés sur les créatures en font tout l'ornement et tous les charmes.... Tous ceux que ces nombres n'élèvent pas jusqu'au nombre éternel ressemblent à ces ignorants qui, très-attentifs au discours d'un homme éloquent et habile, s'appliquent avec tant d'avidité à l'agrément de sa voix, à l'arrangement de ses termes, qu'ils perdent de vue le sujet principal et les sentiments dont ces paroles ne sont que les signes...

» Ceux qui, refusant d'être éclairés des splendeurs du nombre éternel, prennent un funeste plaisir à demeurer enveloppés dans leurs ténèbres, tournent, pour ainsi dire, le dos au soleil, et ne peuvent voir que des ombres dans ces voluptés brutales où ils se plongent,

et où la joie même qu'ils ressentent ne vient que de l'éclat du nombre éternel dont ces ombres sont environnées[1].»

«Si l'on demande à un architecte pourquoi, ayant fait une arcade d'un côté, il en fait de l'autre une seconde toute semblable, il vous répondra, sans doute, que c'est afin que les pièces du bâtiment aient les mêmes proportions et se répondent l'une à l'autre; et si je continue à lui demander pourquoi il y veut garder cette symétrie, il me répondra que cela donne de la grâce, que cela plaît à la vue. Il en demeurera là, parce qu'ayant l'esprit bas et attaché à la terre, il ne s'élève point au-dessus de ses yeux et ne connaît point ce premier modèle qui est la règle souveraine de son art.

»Que si j'en trouve un qui ait des yeux au dedans de l'âme et qui voie les choses invisibles, je le presserai de me dire pourquoi ces choses sont agréables, afin que, prenant des pensées plus nobles, il se rende lui-même le juge des plaisirs sensibles, car il élève son âme au-dessus de ces plaisirs et la dégage de leurs liens, lorsqu'il juge d'eux-mêmes au lieu de les prendre pour règle de ses jugements. Et si je lui demande d'abord s'il croit que ces objets sont beaux parce qu'ils plaisent, ou s'ils plaisent parce qu'ils sont beaux, il me répondra, sans doute, qu'ils plaisent parce qu'ils

[1] *De lib. arb.*, lib. II, cap. XVI, n. 42, 43, tom. I. (Voy. la note I, appendice des 2e et 3e parties.)

sont beaux ; et si je vois qu'il ne trouve pas ce qu'il me doit répondre, je lui demanderai si ce n'est point parce que les parties se ressemblent toutes, et que la proportion qui les allie les unes avec les autres compose une même symétrie.

» Et lorsqu'il aura reconnu que cela est ainsi, je lui demanderai encore si elles possèdent au souverain degré cette unité qu'il paraît clairement qu'elles recherchent, ou si l'unité qu'elles ont est beaucoup au-dessous de cette unité suprême et n'en est que l'ombre et l'apparence ; si cela est, qui ne reconnaîtra ensuite qu'il n'y a aucune beauté ni aucun corps qui n'ait quelques faibles traits et quelques marques imparfaites de la première unité ; et que le plus beau corps du monde n'y peut atteindre, quoiqu'il y tende sans cesse, puisqu'il faut nécessairement que ses parties soient divisées selon la diversité des lieux que chacune d'elles occupe ?

» Je lui demanderai ensuite où il voit cette unité, comment il la voit ; car il la voit nécessairement, autrement il lui serait impossible de savoir en quoi la beauté des corps imite cette unité et en quoi elle ne peut l'égaler. Nous ne voyons par les yeux du corps que les choses corporelles ; nous la voyons donc par les yeux de l'âme. Mais où la voyons-nous ? Si elle était au même lieu que notre corps, celui qui serait dans l'Orient, loin de nous, et qui jugerait ainsi des corps, ne la pourrait pas voir. Elle n'est donc renfermée dans aucun lieu, et puisqu'en quelque lieu que soit celui qui

juge, elle lui est toujours présente, il faut conclure qu'elle n'est nulle part selon l'étendue et les espaces des lieux, et qu'elle est partout en vertu d'une autre puissance [1]. »

Nous découvrons quelques traces des nombres dans les sens et dans le plaisir même, en ce qui regarde la vue et l'ouïe. Quant aux autres sens, la raison n'a point de part ordinairement au plaisir qu'ils ont par eux-mêmes, et elle n'y entre que lorsque quelque cause étrangère l'y introduit, et alors c'est l'ouvrage d'un esprit raisonnable qui a quelque but. Pour ce qui a rapport aux yeux, quand les proportions sont gardées dans les parties différentes, cela s'appelle communément beauté; et à l'égard de l'ouïe, quand nous disons qu'il y a du génie dans un concert, et qu'une musique bien produite et bien remplie est composée avec art, nous prétendons dire qu'il y a de la douceur et de l'agrément, qui sont les noms que l'on donne à l'impression qu'elle fait sur nous. Mais, ni dans les belles choses dont les couleurs nous charment, ni dans le plaisir de l'ouïe, quand des cordes bien touchées rendent un son juste et délicat, nous n'avons point coutume d'appeler cela raisonnable; il faut donc que, dans le plaisir que l'on reçoit par l'entremise des sens, nous convenions que ce qui a rapport à la raison n'est qu'une certaine proportion, une certaine harmonie qui s'y rencontre...

[1] *De ver. relig.*, cap. XXXII, tom. I. (Voy. la note J, appendice des 2e et 3e parties.)

Quand un baladin danse et que ceux qui sont bien attentifs à le regarder remarquent dans toutes ses postures les signes des choses qu'il représente, quoique un certain mouvement de ses membres réglé par la mesure et par la cadence fasse plaisir aux yeux, on dit néanmoins qu'il y a de l'art dans cette danse, indépendamment du plaisir des sens.... Il y a donc de la différence entre le plaisir des sens et le plaisir qu'on goûte par les sens : la beauté du mouvement touche les sens, mais ce qu'il y a de beau dans la signification de ce mouvement touche seulement l'esprit par les sens. Cela se remarque encore plus facilement dans le sens de l'ouïe ; car tout ce qui rend un son agréable plaît et charme les oreilles, mais ce que signifie ce son agréable va jusqu'à l'esprit par le ministère des oreilles, courriers qui lui en apportent les idées [1].

Le bonheur ne peut être réservé qu'à celui qui jouit de l'inébranlable, de l'immuable, de la sublime vérité où se trouvent le nombre et la sagesse ; en effet, dans la vérité on découvre et on saisit le souverain bien, qui est la vérité et la sagesse ; contemplons donc en elle et saisissons ce bien suprême pour y reposer notre cœur, car celui qui s'y repose et qui en jouit est heureux. Cette vérité montre aux hommes tous les vrais biens, et, selon la mesure de leur intelligence, ils en choisissent un ou plusieurs pour s'y attacher ; mais, de même que

[1] *De Ord.*, lib. II, cap. XI, tom. I. (Voy, la note K, appendice des 2e et 3e parties.)

les uns, à la faveur de la lumière du soleil, font choix de quelques objets sur lesquels ils aiment mieux fixer leurs regards, et que d'autres, dont les yeux sont plus vifs, plus purs et plus perçants, ne regardent rien avec plus de plaisir que le soleil même, par qui sont éclairés aussi tous les autres objets que des yeux plus faibles se contentent d'admirer ; de même un esprit dont la pénétration est vive et profonde, après avoir regardé avec une raison ferme et hardie plusieurs vérités immuables, s'élève à la souveraine vérité où tout se voit à découvert, et jouit en elle de toutes les créatures ensemble, car tout ce qui fait plaisir dans les vérités particulières ne plaît que parce qu'il procède de la vérité éternelle.... Dans le même feu où la lumière et la chaleur, pour ainsi dire consubstantiellement uniés, se font sentir sans qu'on puisse les séparer l'une de l'autre, la chaleur n'est pourtant sensible qu'à ce qui est plus près de ce feu, pendant que les effets de la lumière s'étendent beaucoup plus loin ; de même les âmes pures qui sont les plus près de la sagesse et les plus exposées aux rayons de cette divine intelligence, sont toutes pénétrées de ces ardeurs qui ne se communiquent point aux corps ni aux âmes obscurcies par les sens, trop éloignés de la sagesse qui les environne seulement de la lumière des nombres [1].

Il y a cette différence entre les nombres sensibles et les nombres intelligibles : ceux-ci peuvent être aug-

[1] *De lib. arb.*, lib. II, cap. XI, XIII, tom. I.

mentés à l'infini, mais non pas diminués à proportion, puisqu'il n'y a rien au-dessous de l'unité ; les nombres sensibles, au contraire, tels que sont la quantité et l'étendue des corps, peuvent être diminués, mais non pas augmentés à l'infini[1].

Saint Augustin ne veut pas que l'on donne le nom si éminent de nombre à la série de nos années. « Non, dit-il, si j'examine bien les choses, elle n'est pas un nombre. Elle en a l'apparence si je m'arrête, mais elle ne l'a plus si je m'avance. Si je me dégage de toutes les bassesses de la terre, pour comprendre les choses célestes ; si je compare ce qui passe avec ce qui subsiste toujours, puis-je dire de ces jours de notre vie, qu'ils sont ? Je ne puis retenir le jour d'hier, il est passé ; je ne puis retenir le jour d'aujourd'hui où je suis, les heures dont ils se composent m'échappent successivement. Quand vous dites, en parlant d'une heure, ce seul mot : elle *est*, ce n'est qu'une seule syllabe composée de trois lettres ; cependant, en commençant à la prononcer, vous ne passez point à la deuxième lettre de ce mot que la première ne soit finie, et la troisième ne se fera point entendre que la deuxième ne soit passée ; et vous dites que vous retenez les jours, vous qui ne pouvez retenir une syllabe[2] ! »

La vérité, les liaisons et les divisions des nombres sont des vérités incontestables ; le ciel et la terre et

[1] *Epist. III*, tom. II.
[2] *Enarrat. in psalm. XXXVIII*, tom. IV.

tous les autres corps que je vois dans l'un et dans l'autre, auront une durée que j'ignore; mais ce ne sera pas seulement aujourd'hui, mais toujours, que sept et trois feront dix. Si vous observez l'ordre des nombres, après un on trouve deux, qui est le double de un; le double de deux ne vient pas immédiatement; mais après l'interposition du nombre trois suit le nombre quatre, qui est le double de deux, et cette loi infaillible et immuable s'étend à tous les autres nombres; en sorte qu'après un, c'est-à-dire après le premier de tous les nombres, faisant abstraction de cette unité, le nombre qui en fait le double est immédiatement le premier. Après deux, trois est le premier, et quatre, double de deux, est le deuxième. Après trois, si on ne le compte plus, le double de trois devient le troisième, car après ce nombre de trois, quatre est le premier, cinq est le deuxième, et six, qui est le double de trois, est le troisième; de même après quatre, si on ne le compte plus, le quatrième nombre sera le double de quatre, car après ce quatrième, cinq est le premier, six est le deuxième, sept est le troisième, et huit, qui est le double de quatre, est le quatrième. Ainsi, vous trouverez dans toutes les liaisons des nombres ce qui a été trouvé dans la première, c'est-à-dire deux après un; de manière que, quelque quantité que puisse avoir un nombre au commencement, le tout qui viendra après lui en sera le double.

Où donc voyons-nous ce qui nous paraît si ferme, si inébranlable, si incorruptible dans tous les nombres?

, puisqu'ils vont à l'infini, il n'y a personne qui les e par un sens du corps. Où remarquons-nous cette mobilité dans tous? ce n'est donc point à l'imagina- n ni sous des figures que cette infaillibilité du nom- e se découvre si sûrement dans une multitude infinie, ais par la lumière intérieure qui est inconnue et accessible aux sens. L'âme par les sens ne connaît le les corps ; or, un corps ne peut pas avoir une véri- ble unité, il ne peut pas être purement et simplement n: l'unité ne nous est donc pas connue par les sens[1].

L'unité est le commencement de tous les nombres, le n'a pas de fin; l'unité souveraine seule n'a ni mmencement ni fin. Saint Augustin distingue des mbres parfaits et imparfaits. Il donne des raisons la perfection des nombres. Le nombre trois est rfait, parce qu'il se compose d'un commencement, un milieu et d'une fin, et que ce commencement et milieu égalent la fin. *Un* est le commencement, *ux* est le milieu, *trois* est la fin[2]. Six et neuf sont s nombres parfaits, parce qu'ils se composent l'un deux et l'autre de trois fois trois. Le nombre six a ne propriété particulière : il y a trois quotients, le xième, la moitié, le tiers, et ces trois quotients, un, eux, trois, égalent six[3].

Les nombres ont une signification mystique : le

[1] *De lib. arb.*, lib. II, cap. VIII, tom. I.
[2] *De musica*, lib. I, cap. XII, tom. I.
[3] *De genesi ad litt.*, lib. IV, cap. II, tom. III, 1a pars.

nombre de quatre fois dix renferme la connaissance de toutes les choses soumises au temps, car par le nombre quatre se termine le cours des jours et des années. Les journées sont composées d'heures, qui donnent à chaque jour la division du matin, du midi, du soir et de la nuit. L'année a aussi sa division, le printemps, l'été, l'automne et l'hiver. Le nombre de dix renferme la connaissance du Créateur et de la créature. Par le nombre trois la Trinité est représentée et le nombre sept marque la créature, à cause de son âme et de son corps; dans l'âme il y a trois différentes actions, et le corps se compose de quatre éléments. Ainsi, par ce nombre dix multiplié par le nombre quatre, qui signifie la révolution des temps, nous sommes invités à une continence exacte, et à nous priver des joies frivoles du siècle présent [1].

§ IV. Temps. — Éternité. — Espace.

Qu'est-ce que le temps? Je le sais quand on ne me le demande pas, mais je ne le sais plus dès que je veux le dire aux autres. Je sais bien, et je le dis hardiment : si rien ne passait, il n'y aurait point de temps passé; si rien ne survenait, il n'y aurait point de temps à venir, et, si rien n'était, il n'y aurait point de temps présent. Mais le temps passé et le temps à venir comment existent-ils, puisque le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore? Si le présent,

[1] *De doct. christ.*, lib. II, cap. XVI, tom. IV.

ır être temps, n'existe que parce qu'il va se perdre as le passé, comment peut-on dire qu'il est, tandis e son existence n'est fondée que sur ce qu'elle tend n'être plus [1]?

La question qui a pour objet la nature du temps raît à saint Augustin une énigme difficile; il se ropose cependant de l'expliquer. Le temps, c'est la ıccession des mouvements passés et futurs [2]. En effet, n'est autre chose que les changements par où passent ıs corps, qui rendent le temps visible et donnent le ıoyen de le mesurer [3]. Il n'y avait donc pas de emps, lorsqu'il n'existait pas des êtres créés sujets au hangement. Le temps suppose des créatures dont les mouvements successifs, qui ne peuvent exister simultanément, font des intervalles plus longs et plus courts, ce qui constitue le temps [4]. Le temps a commencé avec le monde; Dieu l'a créé avec les êtres. Le créateur des temps est celui qui a fait les choses dont les mouvements mesurent les temps [5].

Avant la création, les termes: *jamais*, *maintenant*, *alors*, *passé*, *avenir*, qui désignent différents points de vue de la durée, n'étaient nullement applicables [6]. Ce qui se fait dans le temps se fait après et avant

[1] *Conf.*, lib. XI, cap. XIV, n. 17, tom. I.
[2] *De vera relig.*, tom. I.
[3] *Conf.*, lib. XII, cap. VIII, n. 8, tom. I.
[4] *De civit. Dei*, lib. XI, cap. VI, tom. VII.
[5] *De civit. Dei*, lib. XII, cap. XXV, tom. VII.
[6] *Conf.*, lib. XI, cap. XIII, n. 16; cap. XXX, n. 40, tom. I.

quelque temps, après le temps passé et avant le tem à venir. Or, avant la création il ne pouvait y avoir auc temps passé, puisqu'il n'y avait point de créature do les mouvements mesurassent le temps[1].

Le temps a été créé, et néanmoins il a existé de tou temps. « On ne saurait nier que le temps lui-même n'a été créé, et cependant personne ne doute que le temp n'ait été en tout temps puisque, s'il en était autremen il faudrait croire qu'il y a eu un temps où il n'y ava point de temps ; mais il n'est personne d'assez extr vagant pour avancer pareille chose. Nous pouvons fo bien dire : il y avait un temps où Rome n'était point il y avait un temps où Jérusalem n'était point, il avait un temps où Abraham n'était point, il y ava un temps où l'homme n'était point, et enfin,... no pouvons dire aussi qu'il y avait un temps où le mond n'était point. Mais dire qu'il y avait un temps où n'y avait point de temps, c'est comme si l'on disai il y avait un homme, quand il n'y avait aucun homme ou : le monde était, quand il n'y avait pas de monde ce qui est absurde. Si on ne parlait pas d'un seul même objet, alors sans doute on pourrait dire : il avait un certain homme alors que tel autre n'était pa et pareillement, en tel temps, en tel siècle, tel aut temps, tel autre siècle n'était pas ; mais dire : il y eu un temps qu'il n'y avait pas de temps, c'est, je

[1] *De civit. Dei*, lib. XI, cap. VI, tom. VII.

répète, ce que l'homme le plus fou du monde n'oserait faire [1]. »

Le temps n'est point le mouvement des astres, il ne laisserait pas de couler quand les astres s'arrêteraient. En effet, si les astres s'arrêtaient et qu'une roue de potier tournât, n'y aurait-il point de temps par où nous puissions mesurer ses tours, et dire qu'ils sont réglés si elle tournait toujours également, ou qu'ils sont inégaux si elle tournait avec une inégale vitesse? Et quand nous dirions cela, ne parlerions-nous pas dans le temps? nos paroles ne seraient elles pas composées de syllabes longues et brèves? n'aurions-nous pas mis plus de temps à prononcer les unes que les autres [2]?

Le mouvement des astres n'est donc point le temps, mais il sert à distinguer les temps et à marquer les années et les jours; c'est l'esprit qui mesure le temps. Comment le mesure-t-il? quelle est la règle dont il se sert? où la trouve-t-il? Saint Augustin répond à ces questions :

« Ce n'est point parler juste que de dire qu'il y a trois temps, le passé, le présent et l'avenir; il faudrait peut être dire: il y a trois sortes de temps présent, présent du passé, présent des choses présentes, et présent de l'avenir; ces trois présences sont quelque

[1] *Cité de Dieu*, liv. XII, chap. XV, pag. 361, 362, tom. II, trad. de M. Saisset. (Voy. la note L, appendice des 2e et 3e parties.)
[2] *Conf.*, lib. XI, cap. XXXII, n. 29, tom. I.

chose de distinct dans mon âme, car je ne les aperçois que là : l'une est le souvenir présent du passé, l'autre est la considération actuelle de quelque chose de présent, et la dernière l'attente réfléchie de ce qui est à venir. Si on me permet de dire que je vois distinctement trois sortes de présences, je conviendrai en ce sens qu'il y a trois sortes de temps existant, et je permettrai de mon côté qu'on dise qu'il y a trois temps, le passé, le présent et l'avenir, quelque impropre que soit cette façon de parler. Je demande uniquement qu'on veuille bien entendre ce qu'on dit, et qu'on ne se figure pas que l'avenir soit déjà et que le passé soit encore, car on ne laisse pas de s'entendre, malgré l'impropriété de ces expressions[1].

» Je mesure le temps, je le sais bien ; mais je ne mesure ni l'avenir qui n'est pas encore, ni le présent qui n'a point de durée, ni le passé puisqu'il n'est plus. Qu'est-ce donc que je mesure ? serait-ce que, ne pouvant mesurer le passé, je mesure du moins le présent à mesure qu'il s'écoule[2] ? Si l'on pouvait concevoir un instant qui ne pût être divisé en aucun autre, quelque petit qu'il fût, ce serait ce qu'on pourrait appeler vraiment le *présent*. Mais le présent vole de l'avenir dans le passé avec tant de rapidité, qu'il ne s'arrête ni ne s'étend. S'il s'étendait, il serait moitié dans le passé

[1] *Conf.*, lib. XI, cap. XX, tom. I. (Voy. la note M, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *Ibid.*, lib. XI, cap. XVI, XXVI, n. 33, tom. I.

noitié dans l'avenir, ce qui fait voir que le présent . sans la moindre étendue[1]. »

« Par où est-ce que je mesure le temps? Est-ce par a temps court que je mesure un temps long, comme mesure une poutre avec un pied? Il paraît, en effet, ue c'est ainsi qu'on mesure une syllabe longue par ne syllabe brève, et qu'on dit que la syllabe longue st double de la syllabe brève. On mesure de même la longueur d'un poème par celle des vers, celle des vers par celle des pieds, celle des pieds par celle des syllabes, et celle des syllabes longues par celle des brèves; toutes choses qu'on ne mesure point sur le papier comme la distance des lieux, mais sur le temps qu'on met à les dire. D'après cela, nous disons qu'un poème est long, puisqu'il est composé de tant de vers; qu'un vers est long, parce qu'il est composé de tant de pieds; qu'un pied est long, parce qu'il est composé de tant de syllabes; qu'une syllabe est longue, parce qu'elle est double d'une brève.

» Mais cela ne fixe certainement pas la mesure du temps, puisqu'il se peut faire qu'en prononçant lentement un vers court et fort vite un vers long, on mette plus de temps à prononcer le premier que le second[2]. Il en est de même d'un poème, d'un pied et d'une syllabe; et c'est ce qui m'a fait dire que le temps

[1] *Conf.*, lib. XI, cap. XV, n. 20, tom. I.

[2] *Ibid.*, lib. XI, cap. XXVI, n. 33, tom. I. (Voy. la note N, appendice des 2e et 3e parties.)

n'était que certaine extension, j'ignore de quel être. On pourrait dire peut-être que c'est de l'esprit.

» C'est dans mon esprit que je mesure le temps, et ce que je mesure c'est l'impression que les choses font en lui en passant, et qui y demeurent après qu'elles sont passées ; comme elle m'est présente, c'est elle que je mesure, et non pas ce qui l'a formée en passant. Ainsi, ou cette impression est elle-même le temps, ou il n'est pas vrai que je mesure le temps. Bien plus, quand nous mesurons le silence et que nous disons qu'un tel silence a duré autant qu'un tel son, n'est-ce pas sur la faculté de notre âme qui mesure le son comme s'il se faisait entendre, que nous portons notre pensée, afin de placer les intervalles du silence dans cette partie de nous-mêmes qui contient et renferme le temps ? Tous les jours encore, sans ouvrir la bouche ni rendre aucun son, ne récitons-nous pas en nous-mêmes des vers, des discours entiers ; ne considérons-nous pas les degrés de différents mouvements ; ne nous disons-nous pas les proportions d'un temps à un autre aussi bien que si nous parlions ?

» Qu'un homme entreprenne de soutenir sa voix pendant un peu de temps, et qu'il détermine en lui-même combien il veut la faire durer, c'est en silence qu'il mesure ce temps et qu'il l'imprime dans sa mémoire ; après quoi il commence de pousser sa voix, et la soutient jusqu'au terme qu'il s'est proposé. Dès-lors, non-seulement sa voix se fait entendre, mais encore elle s'est fait et se fera entendre. Elle s'est fait entendre à

l de tout ce qui est passé, et elle se fera entendre
ard de ce qui lui reste de temps à pousser sa
et c'est ainsi qu'il arrive à sa fin, à mesure que
action présente fait entrer, de l'avenir dans le
, le son qu'il s'est proposé de former, et par
passé s'accroît par la diminution de l'avenir jus-
ce que l'avenir soit tout fondu dans le passé[1].
Mais cet avenir qui n'est pas encore, comment pour-
l diminuer et s'épuiser; et ce passé qui n'est plus,
nent pourrait-il s'accroître, si l'esprit qui est
eur de ces merveilles ne réunissait trois choses,
dre, faire attention et se souvenir. Ainsi, ce que
rit attend passe par son attention présente et se
s dans son souvenir. Qu'on soutienne à présent
l'avenir n'est pas encore, que le passé n'est plus,
ne le présent consiste dans un point sans durée
ne fait que passer! Voilà cependant tout à la fois
l'esprit, et l'attente de l'avenir, et la mémoire du
é, et l'attention dont la durée continue à rendre
ent ce qui l'a déjà été. Il ne saurait donc y avoir
ng avenir, puisque l'avenir n'est pas encore; aussi

Conf., lib. XI, cap. XXVII, tom. I. (Voyez la note O, appen-
des 2e et 3e parties.) Voici la pensée de saint Augustin, que
nne, que je sache, n'a encore bien prise. Preuve certaine
'esprit est la mesure du temps ou mesure le temps, c'est
mesure le silence; et comme le silence n'est pas quelque
de réel, puisqu'il est lui-même privation, et que toute
tion ne se peut mesurer, toutefois l'esprit mesure le silence
a durée et ses intervalles, qui font partie du temps.» (Note de
rtin, l'un des traducteurs des *Confessions*, pag. 219, tom. II.)

ce qu'on appelle long avenir n'est, à proprement parler, qu'une longue attente de l'avenir. De même il n'y a point de passé qui soit long, puisque le passé n'est plus ; ainsi, ce qu'on appelle longueur en fait de passé n'est autre chose qu'un long souvenir que l'âme conserve du passé [1]. »

Conclusion : Donc, l'esprit qui est l'*espace* et le *lieu* du temps mesure le temps, et c'est en lui-même qu'il trouve la règle dont il se sert.

Le temps est l'image mobile de l'immobile éternité[2]. Mais des différences essentielles existent entre l'éternité et le temps. L'éternité est *un aujourd'hui continuellement subsistant*, qui ne connaît ni *hier* ni *lendemain*[3]. Rien ne passe dans l'éternité, tout y est présent. Il n'est aucun temps qui soit présent tout entier ; l'avenir chasse le passé et n'en est pourtant que la suite, et l'un et l'autre tirent leur durée de ce qui est toujours présent. L'éternité demeure toujours la même, sans être elle-même ni le passé ni l'avenir.

Les jours du temps ne sont point, à proprement parler; ils sont presque plus tôt passés qu'ils ne sont venus, et lorsqu'ils sont venus ils ne peuvent subsister. Ils se touchent, ils se suivent, mais ils ne demeurent pas. On ne peut rien rappeler de ce qui est déjà passé, on attend ce qui doit venir et qui passera de même.

[1] *Conf.*, lib. XI, cap. XXVIII, n. 37, tom. I. (Voy. la note P, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *De genesi ad litt. Imp. lib.*, cap. XIII. n. 38, tom. III, 1a pars.

[3] *De musica*, tom. I, lib. VI, cap. XI, n. 29. (Voy. la note Q, appendice des 2e et 3e parties.)

e l'a pas lorsqu'il n'est pas encore venu, et lors-
est venu on ne le peut retenir.

e jour continuel et subsistant de l'éternité, qui
t ni précédé par la veille ni chassé par le lendemain,
tout différent en cela des jours de cette vie, qui
une révolution continuelle se succèdent les uns
autres, sans qu'il y en ait un seul qui ne doive
ser avant qu'un autre vienne. Les moments mêmes
nous employons à parler ne peuvent subsister en-
ible, il faut que l'un passe afin que l'autre vienne[2].

Saint Augustin explique dans quel sens on peut dire
les temps sont éternels. En effet, il ne peut y avoir
temps où il n'y a point de créature dont les mouve-
nts successifs forment le temps; conséquemment,
temps *ont toujours été*. Mais ils ne laissent pas
voir été créés et ne sont point pour cela *co-éternels*
lieu... Car, comme le temps passe par sa mobilité
urelle, il ne peut égaler une éternité immuable[3].

L'espace, comme le temps, n'existait pas avant la
ation. Il n'y aurait plus d'espace ni de temps, si le
nde cessait d'exister. Avant l'existence de l'univers,
l'y avait aucun espace où il pût être fait et placé,
il n'y a point d'autre lieu que le monde[4].

Enar. in psalm. XXXVIII, tom. IV. (Voyez la note R, appen-
e des 2e et 3e parties.)

In Joan. Evangel., tract. XXXI, cap. V, tom. III, 2a pars.
y. la note S, appendice des 2e et 3e parties.)

De civit. Dei, lib. XII, cap. XV, n. 1, tom. VII.

Conf., lib. XI, cap. V, n. 1, tom. I.; *De civit. Dei*, lib. XI,
. V, tom VII.

CHAPITRE II

Rapports de la Philosophie avec le Christianisme.

—

§ I. La philosophie inférieure au christianisme.

Les enseignements du christianisme sont supérieurs aux systèmes des philosophes. Les premiers ont une certitude entière et ne renferment point d'erreurs. Transmis par l'autorité, ils sont à la portée de tous les esprits et de tous les âges et commandent l'humilité, condition nécessaire pour mériter la connaissance de la vérité. Ils fournissent des motifs nombreux et puissants par lesquels la volonté est efficacement déterminée. Les seconds reposent souvent sur des conjectures et ne sont pas toujours exacts. Admis après l'examen et la discussion, ils ne sont accessibles qu'au petit nombre, produisent la présomption qui nous trompe, et n'offrent que de faibles motifs pour agir sur la volonté.

« Je suppose que Platon, le premier des philosophes, vit encore, c'est saint Augustin qui parle, et qu'il veut bien répondre, si je l'interroge, quand il s'efforce d'établir par ses discours ces maximes élevées : La vérité ne se voit point par les yeux corporels mais par un esprit purifié ; toutes les âmes qui s'y tiennent unies deviennent parfaites et heureuses rien n'empêche plus de la connaître que la corruption des mœurs et les images trompeuses des choses sensibles.

plies de toutes sortes de personnes qui ont abandonné les richesses et les honneurs de ce monde pour consacrer toute leur vie au service du seul Dieu véritable, du souverain maître de toutes les créatures. Les philosophes, persuadés qu'il faut purifier l'âme pour la rendre capable de contempler les vérités divines, doivent reconnaître ici l'intervention de Dieu, qui a fait admettre ces vérités à tous les peuples du monde.

»Si les sages, du nom desquels se glorifient les philosophes de nos jours, revenaient au monde, qu'ils trouvassent nos églises pleines, et les temples des païens déserts; qu'ils vissent tous les hommes appelés et aspirant aux espérances de la vie éternelle, à l'abandon des biens temporels, à l'acquisition des biens spirituels et intelligibles, ils diraient peut-être : Voilà ce que nous n'avons pas osé persuader aux peuples; contraints de céder à leurs coutumes, nous n'avons pu les faire entrer dans les croyances que nous désirions leur communiquer. Ils reconnaîtraient *sans doute quelle est l'autorité qui peut le plus aisément être utile aux hommes, et changeant seulement quelques termes et quelques-unes de leurs opinions, ou ils se feraient chrétiens, comme ont fait la plupart des platoniciens en ces derniers temps* [1], ou, si l'orgueil et l'envie les empêchaient de reconnaître la vérité du chris-

[1] Le texte porte : *Viderent profecto, cujus auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum platonici fecerunt.*

[illegible]

[illegible]

[illegible] D'après saint Augustin, Platon et ses amis, s'ils revenaient au monde, [illegible] qu'ils changeraient un petit nombre de leurs termes et de leurs opinions. Ils [illegible] la supériorité de l'autorité de Jésus-Christ et s'y soumettre. Les platoniciens, [illegible] que Dieu est le souverain bien de l'homme, et qu'un esprit purifié peut seul le connaître et l'aimer [illegible], et c'est pour cela que les platoniciens [illegible] plus rapprochés du christianisme que tous les autres philosophes; mais il n'en soutient pas moins que leurs enseignements, fondés sur des *conjectures*, sont impuissants, tandis que la doctrine de Jésus-Christ a éclairé et guéri toutes les nations de la terre. Saint Augustin répète dans une de ses *lettres* que les platoniciens, en devenant chrétiens, n'auraient qu'à *changer un petit nombre d'articles* (*Epist.* CXVIII); mais il déclare, dans la *Cité de Dieu*, que les *dissentiments* entre les platoniciens et les chrétiens sont nombreux et de *grande conséquence*. (Liv. VIII, chap. XIII, trad. de M. Saisset.) Le texte porte : *Quan-*

La philosophie est l'amour de la sagesse ; la religion l'est aussi. L'objet de l'une et de l'autre est le même, mais la religion seule peut produire cet amour qui est le fondement du salut des âmes. Le christianisme seul est donc la vraie religion et la véritable philosophie[1].

Les philosophes, qui chez les païens jugent souverainement des mœurs, sont absorbés si on les compare à Jésus-Christ. Aristote a dit cela ; rapprochez Aristote de Jésus-Christ, ce philosophe superbe est tout d'un coup abîmé. Qui est Aristote ? qu'il écoute Jésus-Christ, et il tremblera dans les enfers. Pythagore a dit cela, Platon l'a dit ; rapprochez-les de Jésus-Christ ; comparez leur autorité avec celle de l'Évangile ; comparez les philosophes enflés d'orgueil à Jésus-Christ crucifié ; disons-leur : Vous avez gravé vos écrits dans le cœur des superbes ; Jésus-Christ a gravé sa croix dans le cœur des rois, il semble que les philosophes disent quelque chose de grand et de relevé, quand on ne les rapproche pas de Jésus-Christ. S'il se trouve que quelqu'un d'entre eux ait dit ce que Jésus-Christ lui-même a dit, nous pouvons nous en réjouir, mais nous ne devons point pour cela le prendre pour maître[2].

quam ergo a nobis et in aliis multis rebus magnisque dissentiant. Ces paroles expliquent ou corrigent l'assertion consignée dans des ouvrages antérieurs. Le livre de la *Vraie religion* a été écrit par saint Augustin avant sa prêtrise, et la lettre CXVIII est de l'an 410.

[1] *De vera relig.*, cap. V. (Voy. la note T, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *In psalm. CXL*, vers. 6, tom. IV.

Les philosophes ont enseigné, comme les apôtres, que l'avarice est la source de tous les maux. Mais voulez-vous voir ce qu'aucun philosophe n'a dit? le voici: Vous, homme de Dieu, fuyez tout ce que je viens d'indiquer, et cherchez la justice, la foi, la charité, comme tous ceux qui invoquent le nom du Seigneur avec un cœur pur et sincère. Voilà ce qu'aucun philosophe n'a prescrit. La solidité de la piété ne se trouve point dans ces bouches enflées. Il faut remarquer et retenir soigneusement ce qui distingue les chrétiens de ceux qui ne le sont pas: c'est qu'ils rapportent à Dieu toutes leurs actions, et que le vrai culte de Dieu renferme le mépris et la condamnation de l'avarice[1].

Les philosophes païens ont été divisés sur la nature du souverain bien. Les épicuriens l'ont placé dans le corps, les stoïciens dans l'esprit, les platoniciens dans Dieu même. Les épicuriens et les stoïciens ont ignoré la nature du souverain bien, ils n'étaient pas philosophes dans les choses saintes; les platoniciens l'ont connue, mais ils n'ont pu en inspirer l'amour, ils n'étaient pas saints dans la philosophie[2].

L'orgueil et l'envie les ont empêchés de s'attacher à Jésus-Christ, qui seul peut produire cet amour. Je

[1] *Serm. CLXXVII*, cap. II; *in I^a Epist. ad Timoth.*, cap. IV, tom. V. (Voy. la note U, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] Saint Augustin rapporte, sans se prononcer, que Platon était favorable aux désordres monstrueux que saint Paul reprochait aux philosophes de l'antiquité (*De utilit. cred.*, cap. VII). Saint Augustin dit ailleurs que Platon, si nous devons nous en tenir à

ous le répète, ce qui est ordonné, c'est de croire en ésus-Christ et en Jésus-Christ crucifié. Les philosophes orgueilleux ne veulent point l'entendre : la tête levée et d'un ton de maître, ils se moquent de Jésus-Christ crucifié. Et pourquoi s'en moquent-ils? C'est qu'ils ne voient que l'enveloppe, une apparence vile et grossière qui cache le trésor, et qu'ils ne voient point le trésor même. Ils voient la chair de Jésus-Christ, son humanité, sa croix, sa mort ; ils méprisent tout cela. Mais arrêtez, ne passez pas si vite, réprimez vos moqueries et vos insultes ; peut-être trouverez-vous quelque chose là-dessous qui vous plaira infiniment. Vos yeux voient de la chair, mais cette chair cache ce que l'œil n'a point vu ; votre oreille entend une voix, mais cette voix procède de ce que l'oreille n'a point entendu [1].

L'accablement produit par le péché et l'amour des choses sensibles ayant aveuglé les hommes les plus savants, au point de les rendre capables de s'arrêter aux opinions les plus monstrueuses et d'y consumer leurs loisirs, tous ceux qui ont tant soit peu de lumière et de discernement pourraient-ils ne pas voir qu'il n'y a point de meilleure voie pour ramener les hommes à la vérité que l'autorité de Jésus-Christ, à qui la

l'histoire, ayant vécu quelque temps dans la continence, appréhenda tellement la fausse opinion de son siècle, qu'il fit un sacrifice à la nature, comme pour expier cette faute (*De vera relig.*, cap. III).

[1] *Serm. CLX*, cap. III; *in I^a Epist. ad Cor.*, cap. I, tom. V; *De vera relig.*, cap. VII, tom. I.

vérité même s'est unie d'une manière ineffable, et qui, faisant sur la terre l'office de la vérité et persuadant les hommes par la beauté de ses préceptes, par l'éclat de ses miracles et de ses œuvres toutes divines, leur fait croire par une foi salutaire ce que leur intelligence n'est pas encore capable de concevoir[1].

§ II. La philosophie alliée du christianisme.

La raison intervient avant l'adhésion à la foi; d'abord cette adhésion suppose la croyance à des vérités connues par les seules lumières de l'intelligence. Avant de chercher la véritable religion, il faut croire à l'existence de Dieu, à la providence, au sentiment religieux. La raison est consultée avant d'accepter la foi; elle examine si l'autorité qui nous enseigne les vérités révélées, mérite notre confiance.

L'exercice de la raison ne cesse point après l'acceptation de la foi. Les vérités qu'elle nous impose sont de deux sortes: les unes au-dessus de la portée de notre esprit, les autres accessibles à ses lumières. La raison prouve que les premières sont simplement incompréhensibles, et jamais contraires à ses principes. Négliger de se convaincre par la raison des secondes, que l'on admet par la foi, ce serait méconnaître la véritable destination de la foi et les désirs légitimes de l'intelligence. La foi n'est pas le but auquel doit aspirer l'esprit

[1] *Epist. CXVIII*, n. 32, tom. II. (Voy. la note V, appendice des 2e et 3e parties.)

main ; c'est un moyen dont sa faiblesse l'oblige de servir, c'est un degré nécessaire pour nous élever la connaissance de la vérité, c'est un sacrifice pour nous en rendre dignes.

Tout le monde convient que celui qui cherche la vraie religion est déjà persuadé de l'immortalité de l'âme, qui en retire un si grand bien, ou que, s'il ne l'est pas encore, il désire de découvrir dans cette religion la vérité de ce dogme capital. Toute religion se rapportant au bien de l'âme, c'est dans ce but que la religion véritable est établie. De plus, nous ne devrions pas même nous mettre en peine de la chercher, si nous n'étions persuadés qu'il y a un Dieu qui nous éclaire et fortifie nos esprits. Car enfin, que voudrions-nous découvrir par nos laborieuses recherches? où prétendrions-nous arriver? serait-ce à quelque chose que nous croirions qui n'existe pas et qui ne nous regarde point?

Il n'y aurait pas de plus grand égarement d'esprit que de vouloir découvrir la véritable religion, si l'on croyait qu'il n'y a point de Dieu, ou que, s'il en existe un, nous n'avons pas à nous en occuper. Il faut donc être convaincu qu'une providence préside à la destinée des hommes ; et, en rentrant en soi-même, on trouvera dans le fond de l'âme un je ne sais quel sentiment qui, comme une voix publique et particulière, presse les plus grands esprits de chercher Dieu et de le servir[1].

[1] *De utilit. cred.*, cap. VII, n. 14; cap. XIII, n. 29; cap. XVI, n. 34, tom. VIII.

Lorsqu'on veut s'instruire dans une science, on a recours à des maîtres et l'on choisit ceux qui passent pour les plus habiles. Si l'on veut connaître la véritable religion, il est naturel de s'adresser à l'Église catholique, qui fait profession de l'enseigner et dont la prétention est acceptée dans toutes les parties de l'univers. On objecte, pour ne point consulter l'Église catholique, qu'elle présente les livres de l'Ancien Testament qui renferment des fables ridicules. Cette accusation est portée par ses ennemis et par ceux qui ne sont pas capables d'apprécier ces livres, ou qui ne les ont pas examinés avec une attention suffisante. Ignore-t-on entièrement les règles de la poésie : on n'ose pas lire Térence sans le secours d'un maître ; on a besoin tous les jours des commentaires d'Asper, de Cornutus, de Donat, pour entendre quelqu'un de ces poètes dont les vers cependant paraissent enlever tous les suffrages, et mériter les applaudissements de tout un théâtre. Et l'on se jette, sans la moindre précaution, dans la lecture des Livres saints, qui passent, de l'aveu de toutes les nations de la terre, pour être remplis de choses vraiment divines ! Et l'on ose, sans aucune autre lumière, en porter un jugement défavorable ! Quelle témérité !

Si l'on tombe sur des endroits qui semblent renfermer des absurdités, au lieu d'en accuser la corruption de l'esprit, qui ne peut s'élever au-dessus des sens à cause de la sécheresse que le cœur a contractée dans le commerce du monde, on aime mieux en faire un

écrivains sacrés, qui ne paraissent à coup
ıensibles que parce qu'ils ne peuvent être
ar des hommes aussi mal disposés [1].
cte que l'Église catholique veut faire recevoir
les vérités qu'elle enseigne, au lieu de les
par le raisonnement. Cette méthode n'est-
ɔndamnée par la raison ? Non, sans doute,
ouve. Nous parvenons à la connaissance par
; différentes, par l'autorité et par la raison;
re des temps l'autorité est la première, mais
re des choses la raison l'est en effet. L'une
dans la pratique, mais l'autre a la préfé-
s nos désirs. Ainsi, quoique l'autorité des
ıisse plus utile au vulgaire, et la raison plus
e pour les savants; cependant, comme per-
devient habile qu'après avoir été ignorant,
; un ignorant ne sait comment il doit être
ıur écouter les maîtres qui l'enseignent, ni
; de vie peut le rendre capable de recevoir
'uctions, il arrive que tous ceux qui veulent
ir les grandes vérités et les mystères n'y pé-
ɔint, si l'autorité ne leur en ouvre l'entrée.
ɔle de la sagesse, en pénétrant par cette porte,
l'abord, sans hésiter, aux règles d'une vie
après s'être par là disposé à l'instruction, il
ıfin combien de raison il y a dans ces vérités

. *cred.*, cap. VII, n. 17, tom. VIII. (Voy. la note X,
es 2e et 3e parties.)

qu'il a crues avant de les comprendre par l'in
gence[1].

Tel est l'ordre de la nature que, lorsque nous a
nons quelque chose, l'autorité précède la raison
celle-ci peut paraître faible si, lorsqu'on l'a empl
on a, pour la confirmer, recours ensuite à la
mière. Mais comme, dans la nuit du péché, l'espri
hommes, obscurci par des ténèbres habituelles q
couvrent d'un voile, ne peut pas soutenir le pur
de la raison, il a été très-sagement établi que l'aut
conduisît notre faible vue à la lumière de la vérit
interposant le témoignage des hommes comme une
bre qui la tempère[2].

On insiste : n'aurait-il pas été plus convenable
l'Église catholique s'attachât à faire connaître d'a
la vérité par le raisonnement, afin de mettre à p
de la suivre plus sûrement, en quelque endroit qu
voulût conduire? Examinons : la connaissance de
par la raison est une chose si grande et si sublime
tous les hommes ne sont pas propres à comprendr
preuves qui élèvent notre esprit à l'intelligence
divinité; c'est un privilége accordé tout au plus à
ques-uns.

Il n'était pas juste néanmoins de refuser l'entr
la religion à ceux qui n'ont pas un grand génie

[1] *De ord.*, lib. II, cap. IX. n. 26, tom. I. (Voy. la note Y
pendice des 2e et 3e parties.)

[2] *De mor. Eccl. cath.*, cap. I, II, III, tom. I.

était agir avec sagesse que de les introduire insensiblement et comme par degrés dans ce qu'elle a de plus profond et de plus inaccessible. Ceux mêmes qui, par les seules lumières de leur raison, peuvent pénétrer les divins mystères, n'ont pas certainement beaucoup à craindre, s'ils suivent la même route que ceux qui commencent d'abord par soumettre leur esprit à la foi.

Mais pourquoi, dira-t-on, prendre une voie si détournée? C'est que peu de gens se rendent justice et ont les sentiments qu'ils devraient avoir d'eux-mêmes. Il y a des esprits qui s'estiment trop peu, il est naturel de les exciter; il y en a d'autres au contraire qui s'estiment trop, il est très-sage de les rabaisser. En commandant aux uns et aux autres de soumettre d'abord leur esprit à la foi, on remédie au découragement des uns et l'on arrête la témérité des autres; ce qui assurément est très-aisé, pourvu que ceux qui savent prendre l'essor vers ce qu'il y a de plus sublime, soient obligés à marcher quelque temps sur la route commune, qui généralement pour tous est la plus sûre. Alors les grands esprits ne sont pas, pour les faibles qui voudraient les suivre, une occasion de s'égarer.

Telle est la précaution sage de la religion catholique. Vouloir renverser et détruire cet ordre, c'est chercher une voie sacrilége pour arriver à la véritable religion, et ceux qui prennent cette voie ne peuvent arriver à leur fin. Les esprits les plus pénétrants et les plus sublimes sont, en matière de religion, sans intelligence

quand Dieu ne les éclaire point de sa divine lumièr
mais Dieu ne leur accorde cette faveur que lorsqu
s'assimilent au commun des hommes.

On voit donc combien il est salutaire et approu
par la raison, de se rendre capable de connaître
vérité en suivant l'ordre divinement établi pour p
parer et diriger les esprits. Quand même on sei
capable de parvenir à la vérité par la seule raison,
vaudrait-il pas mieux faire un petit détour et arri
par la voie la plus sûre, qui est celle de l'autorité,
de s'exposer à s'égarer et de donner aux autres
exemple qui peut les rendre téméraires[1] ?

L'homme sage, par les dons qu'il a reçus d'en ha
imite Dieu; et l'homme qui ne l'est point n'a p
pour parvenir à l'imitation de Dieu, de moyen plus à
portée que l'imitation du sage. Mais comme il n'est
facile de discerner le sage par l'exercice de la rais
il fallait, pour le reconnaître, certains miracles v
bles, qui sont d'un usage beaucoup plus facile qu
raisonnement; et alors, l'autorité faisant impress
sur les hommes et les portant à régler leur condu
et à réformer leurs mœurs, ils deviennent capables
suivre les lumières de la raison.

Or, comme il fallait imiter l'homme, sans pourt
mettre en lui notre espérance, que pouvait-il n
venir d'en haut de plus favorable et de plus heure
que de voir la sagesse même de Dieu, éternelle, i

[1] *De utilit. cred.*, cap. X, n. 24, tom. VIII.

uable, à laquelle nous devons être intimement unis, revêtue de l'homme même, faisant non-seulement tout ce qui doit nous engager à suivre Dieu, mais subissant encore tout ce qui peut nous en détourner. La sagesse incarnée était donc le guide le plus sûr, le seul à la portée de tous les hommes, celui dont les exemples doivent être les plus efficaces [1].

La foi ne doit pas être confondue avec la crédulité. La crédulité est aveugle; la foi que l'Église catholique commande repose sur des motifs fournis par la raison. On l'a vu, la raison n'abandonne jamais entièrement l'autorité, puisqu'il faut examiner à qui nous devons ajouter foi [2]. Or, la raison commande d'obéir à Jésus-Christ et à l'Église catholique qui nous transmet ses enseignements. La sagesse de Jésus-Christ a opéré les miracles. Ses disciples ont rassemblé dans tout l'univers une multitude de fidèles, et l'autorité de l'Église catholique a opéré la réforme des mœurs.

Témoin d'une protection si visible de la part de Dieu, et d'un si étonnant succès, pourrait-on refuser de se réfugier dans le sein de l'Église, où se trouve une constante succession d'évêques depuis le temps des apôtres, et qui, malgré les vains efforts des hérétiques condamnés par le jugement même du peuple, par la décision respectable des conciles, par le poids majestueux des miracles, est élevée, de l'aveu de tout le genre humain, à la plus haute autorité ?

[1] *De utilit. cred.*, cap. XV, n. 33, tom. VIII.
[2] *De ver. relig.*, cap. XXIV, n. 45, tom. I.

Refuser de lui donner la préférence, c'est le comble de l'impiété et de la présomption ; et s'il n'y a point d'autre voie, pour parvenir à la vraie sagesse et au salut, que de préparer par la foi l'esprit à la connaissance claire de la vérité, n'est-ce pas être ingrat et négliger les secours que Dieu nous présente, que de vouloir résister opiniâtrément à une autorité d'un si grand poids[1] ?

On doit s'efforcer de comprendre par l'intelligence les vérités accessibles à la raison, que l'on a déjà reçues par la foi. Quant aux vérités incompréhensibles, telles que les mystères de l'Incarnation et de la Trinité, on ne doit pas négliger de chercher à les expliquer dans les limites où ces explications sont possibles ; et c'est ce que fait saint Augustin dans ses traités, dans ses lettres, dans ses sermons[2]; c'est ce qu'il commence de faire immédiatement après sa conversion, avant son baptême[3].

Pendant son épiscopat, il enseigne aux fidèles qu'ils ne connaîtraient pas le prix et l'utilité de la foi, s'ils ne tâchaient point de comprendre ou d'expliquer les vérités qu'ils ont déjà reçues. Celui qui est parven

[1] *De utilit. cred.*, cap. XVII, n. 35, tom. VIII.

[2] *De lib. arb.*, lib. III, cap. XXI, tom. I; *De civit. Dei*, lib. X cap. XXIV, XXV, tom. VII; *De Trinit.*, lib. VIII, IX, X, etc. tom. VIII; *De fide et symbolo*, tom. VI; *Epist. CXXXVII, CX* tom. II; Tract. XXXIX *in Ev. Joan.*, cap. VIII, n. 3, etc, tom. I 2a pars; *Serm. in Joan. CXIX*, cap. VII, tom. V.

[3] *Epist. CXX*, n. 8, tom. II. (Voy. la note Z, appendice des 2 et 3e parties.)

par la seule raison à l'intelligence de ce qu'il croyait auparavant sans l'entendre, est certainement dans une meilleure condition que celui qui en est encore à désirer de comprendre ce qu'il croit, ou qui, n'ayant pas ce désir, s'imaginerait qu'il faut s'en tenir à la foi, tandis que nous devons aspirer à l'intelligence : ce dernier ne connaîtrait pas la fin et l'utilité de la foi ; car, comme la foi sainte et salutaire ne subsiste point sans espérance et sans charité, il faut que l'homme fidèle non-seulement croie ce qu'il ne voit pas encore, mais qu'il aime à le voir, qu'il y travaille, et qu'il espère d'y parvenir.

Les plus fortes raisons retiennent l'homme fidèle dans le sein de l'Église, quoiqu'il n'ait pas encore une intelligence parfaite de la vérité ; mais parmi vous autres manichéens, qui n'avez aucune de ces raisons pour m'inviter et pour me retenir, je n'entends que de vaines promesses de me faire connaître clairement la vérité. J'avoue que si vous en veniez à bout, *je devrais préférer une vérité manifeste, dont on ne pourrait douter, à tous les motifs qui me retiennent dans l'Église catholique ;* mais tant que vous ne ferez que me promettre cette connaissance sans me la donner jamais, vous n'ébranlerez pas la croyance que j'ai en l'Église catholique fondée sur des motifs si puissants [1].

[1] *Epist. fundam*, lib. I, cap. IV, n. 5, tom. VIII. (Voy. la note AA, appendice des 2e et 3e parties.)

DEUXIÈME SECTION

L'HOMME. — SA NATURE.

L'homme est composé d'une âme et d'un corps, *il est une âme raisonnable qui use d'un corps mortel et terrestre*[1]. *C'est une vie d'une variété et d'une puissance infinies*[2]. La nature humaine n'est entière que lorsque le corps a son âme et que l'âme a son intelligence[3]. Saint Augustin établit la nature, les facultés, les devoirs, la destinée de l'âme. Il montre que le corps diffère essentiellement de l'âme, décrit sa structure, et indique la destination de ses organes. Il constate l'union de l'une et de l'autre, et énumère les rapports réciproques qui résultent de cette union.

CHAPITRE PREMIER

L'Ame.

Il n'est pas facile de nommer et d'expliquer la nature de l'âme. Elle ne doit pas être rangée parmi les natures corporelles; elle n'est ni terre, ni eau, ni feu, ni air; elle est unique en son espèce; on se met au

[1] *De mor. Eccl. cath.*, cap. XXVII, tom. I. (Voy. la note BB, appendice des 2e et 3e parties.)
[2] *Conf.*, lib. X, cap. XVII, tom. I. (Voy. la note BB.)
[3] *Epist. CLXXXVIII*, n. 4, tom. II. (Voy. la note BB.)

des bêtes quand on croit que l'âme est quelque
› de corporel. L'âme de l'homme est comme dans
ırtain milieu, ayant au-dessous d'elle des natures
›relles, et au-dessus le Créateur des corps et des
. Elle est simple, n'est point formée par l'ar-
ɜment des parties, n'est pas renfermée dans l'es-
; elle ne peut être vue que par les yeux de l'esprit,
rme est intelligible. L'intelligence est en quelque
l'âme de l'âme qui vit par la connaissance, elle
st l'œil.
âme a une *quantité*, une *grandeur*, si par ces ter-
on entend la grandeur spirituelle, la force. Elle
point de *grandeur* et de *quantité*, si l'on veut dési-
l'étendue corporelle. L'âme n'a aucune des dimen-
s des corps; et lorsqu'on dit qu'elle croît, que la rai-
se perfectionne avec les années, ce n'est qu'une fa-
de parler métaphorique, car on ne peut réellement
buer aucun accroissement à la nature de l'âme. Si
e qu'un enfant apprend peu à peu, on pouvait
lure que son âme reçoit des accroissements, il
rait dire aussi qu'elle diminue dans la vieillesse,
ıd on oublie ce qu'on avait appris étant jeune.
faut éviter les disputes de mots : si l'on veut don-
le nom de corps à tout ce qui subsiste par lui-
ıe, de quelque manière que ce soit, l'âme dans ce
ı est un corps. De même, si on ne veut appeler in-
›orelle qu'une nature souverainement immuable et
est partout, l'âme ne l'est point, car elle n'a pas
attributs. Mais s'il n'y a de corporel que ce qui

est en repos ou en mouvement dans l'espace, de manière que chaque partie moindre que le tout y occupe une étendue proportionnelle à sa grandeur, l'âme n'est pas un corps[1].

L'esprit se souvient d'avoir développé, dans le sommeil, des raisons solides; il peut donc exercer ses fonctions dans le temps même qu'il n'a pas l'usage des sens. L'esprit conçoit l'invisible; en effet, il conçoit toutes les propriétés des figures des mathématiques. L'âme remplissant des fonctions spirituelles lorsqu'elle n'a pas l'usage des sens, et concevant des objets qui ne peuvent être vus que par les yeux de l'esprit, est donc une substance spirituelle.

Elle est si différente de tout élément corporel que, lorsqu'elle veut connaître Dieu, connaître sa propre nature, ses facultés, pour acquérir avec certitude quelque vérité, elle se détourne de la lumière des yeux; elle sent que cette lumière, loin de l'aider, serait un obstacle, et elle a recours au regard de l'esprit. Comment donc l'âme pourrait-elle appartenir à quelqu'un des éléments corporels, puisque ce qu'il y a de meilleur dans ces éléments, la lumière, ne lui sert que pour voir les formes extérieures, et qu'elle possède de nombreuses qualités qui ne sont vues que par la raison ? L'âme, quand elle n'a point de fausse idée de

[1] *Epist. CLXVI*, n. 4, tom. II. (Voy. la note CC, appendice des 2e et 3e parties.)

opre nature, conçoit qu'elle est incorporelle [1].
:st par son intelligence que l'âme est faite à l'i-
de Dieu [2]; malgré cette ressemblance, elle ne peut
aire ce que Dieu fait, il ne faut pas en être sur-
L'image de notre corps n'a pas le même pouvoir
notre corps même. L'âme est l'image de Dieu,
elle n'est point une partie de sa substance, elle
: créée. Tirant donc son origine de la vérité, qui
)ieu, on ne peut pas dire qu'elle soit d'elle-même
ır elle-même.

'esprit de l'homme se connaît, et par cela même
ıisit; mais il ne se contient pas tout entier : il est
; fini.

'âme n'est pas de pire condition que la matière :
quelque division que l'on fasse de la matière, elle
eut être réduite au néant; donc l'âme ne peut pas
plus y être réduite. Comme rien ne se peut créer,
qu'il faudrait être avant d'exister, ce qui est ab-
e, rien aussi ne peut s'anéantir soi-même. Si cela
rai du corps, à plus forte raison cela est-il vrai
'âme. La vie est l'essence de l'âme, elle ne peut
: en être privée par elle-même, autrement ce ne
it plus une âme. La vérité suprême n'a pas de con-
re, le contraire serait le néant; l'âme, qui est une
ıation de la vérité suprême, n'a pas de contraire

[1] *De genesi ad litt.*, lib. VII, cap. XIV, n. 20, tom. III, 1ª pars,
r. la note DD, appendice des 2º et 3º parties.)
[2] *Enar. tertia, in psalm. XXXII*, n. 16, tom. IV.

non plus ; ce serait le néant : elle est donc immortelle.

L'âme est la demeure de la science : or la science est immortelle, car il sera toujours vrai qu'une ligne tirée par le milieu d'un cercle sera plus grande que les autres lignes qui se couperont sans passer par le centre ; donc l'âme doit aussi durer toujours, elle n'est la demeure de la science qu'à cette condition.

L'âme ne peut pas être changée en corps ; pour que ce changement eût lieu, il faudrait qu'elle le voulût ou qu'elle pût y être contrainte par le corps. L'un et l'autre sont également absurdes : elle n'est point soumise au corps, il ne peut donc la contraindre ; et elle ne veut le corps que pour l'avoir en sa puissance. De plus, d'après un ordre naturel, ce qui est meilleur donne la forme à ce qui est inférieur, et ce dernier ne peut enlever sa forme au premier. Ainsi, l'âme donne la forme au corps et le corps ne peut lui enlever sa forme, ce qui arriverait si elle était changée en corps. C'est d'après ce même principe que l'âme raisonnable ne peut être changée en âme privée de raison. L'essence de l'âme est d'être immuable. On ne peut objecter que l'âme est le théâtre où se manifestent successivement des sentiments divers, la joie, la tristesse, le désir, la crainte. Ces passions que l'âme subit, et cette mutabilité qu'elles produisent, diffèrent de la mutabilité des corps dans le temps et dans l'espace [1].

[1] *De immort. animæ*; *De quantit. animæ*, tom. I; *De divers. quæst. octog. tribus*, tom. VI; *De civit. Dei*, tom. VII.

mment la raison a-t-elle l'immortalité, puisqu'on t l'homme : un être raisonnable et mortel tout able? Est-ce que la raison n'est pas immortelle? rogrès de un à deux et de deux à quatre a une ible raison, qui n'était pas hier plus vraie qu'au-'hui, qui ne le sera pas plus demain que dans ı; et quand tout l'univers se renverserait, elle ›urrait pas être détruite, car elle est toujours ême.... Donc, si la raison est immortelle, mòi liscerne et concilie toutes ces choses, je suis raison, et ce qu'il y a en moi qui s'appelle el n'est pas moi; ou bien, si l'âme n'est pas la n, et que j'use d'elle néanmoins et en tire toute excellence, d'une condition malheureuse je dois ›r à une meilleure, et de l'état mortel à l'état ›rtel; voilà ce qu'une âme bien éclairée se dit à nême.... Ce n'est plus alors par la foi seule, mais les principes fixes et inébranlables, qu'une telle s'élève comme par degrés jusqu'à la pureté de vie ıs parfaite[1].

ı temps de saint Augustin, quatre questions sur ine de l'âme étaient discutées parmi les catholi- : l'âme vient-elle par voie de propagation de ı du premier homme? y a-t-il pour chaque homme ient au monde une âme nouvellement créée? les ; existent-elles en quelque endroit et Dieu les en-

[1] *le ord.*, lib. II, cap. XIX, n. 50, tom. I. (Voy. la note EE, ap-ice des 2e et 3e parties.)

voie-t-il ? ou bien descendent-elles d'elles-mêmes dan les corps ? Saint Augustin examine ces diverses ques tions et montre qu'aucune d'elles ne peut être résolue pa des raisons évidentes ; il justifie ainsi son hésitation[1] :

« Il ne faut pas, dit-il, avoir la témérité d'affirmer aucune de ces quatre opinions sur l'origine de l'âme ; car, ou cette question obscure n'a pas été encore suffisamment développée ni éclaircie par les auteurs catholiques, ou, si on l'a déjà fait, les écrits n'en sont pas encore venus jusqu'à moi[2]. » Les ténèbres dont cette question est enveloppée n'étaient pas encore dissipées pour saint Augustin en 415 ; sa lettre à saint Jérôme l'atteste.

Au reste, la question sur l'origine de l'âme ne lu paraissait pas d'une grande utilité. Il importerait peu, par exemple, à celui qui voguerait vers Rome, d'avoi oublié de quel rivage son vaisseau serait parti, pourvu cependant que dans le lieu où il serait alors il n'ignorà point vers quel endroit il devrait tourner la proue ; i ne lui servirait aussi de rien de savoir quel rivage il a quitté en partant, pour commencer sa route, si, n'ayan que de faibles connaissances du port de Rome, il allai se briser contre des rochers ; de même, pourvu que je sache le terme de mon repos, il m'est indifférent de connaître le commencement du temps de ma vie, e j'en aurais en vain quelque souvenir ou quelques con

[1] *Epist. CLXVI*, n. 7, tom. II.
[2] *De lib. arb.*, lib. III, cap. XXI, n. 59, tom. I.

jectures si, n'ayant de Dieu-même, qui est la fin des travaux de l'âme et de sa navigation, que des sentiments indignes de lui, j'allais me précipiter contre les écueils de l'erreur [1].

Saint Augustin fait observer que son intention n'est point d'interdire l'examen de cette question aux esprits éclairés et qui ont du loisir, il demande seulement qu'on ne s'irrite pas sans raison contre ses doutes [2].

CHAPITRE II.

Le Corps.

Saint Augustin admire la structure du corps humain et montre l'accord des membres entre eux et avec leur destination. « Si nous considérons notre corps, bien qu'il meure comme celui des bêtes, qui l'ont souvent plus robuste que nous, quelle bonté et quelle providence de Dieu y éclatent de toutes parts ! Les organes des sens et les autres membres n'y sont-ils pas tellement disposés, sa forme et sa structure si bien ordonnées, qu'il paraît clairement avoir été fait pour le service et le ministère d'une âme raisonnable ?

» L'homme n'a pas été créé courbé vers la terre, comme les animaux sans raison ; mais sa structure droite et élevée l'avertit de porter ses pensées et ses désirs vers le ciel. D'ailleurs, cette merveilleuse vitesse donnée à

[1] *De lib. arb.*. lib. III, cap. XXI, n. 61, tom. I.
[2] *Ibid.*

la langue et à la main, pour parler, pour écrire et pour exécuter tant de choses, ne montre-t-elle pas combien est excellente l'âme qui a reçu un corps si bien fait pour serviteur ! Que dis-je? et quand bien même le corps n'aurait pas besoin d'agir, les proportions en sont observées avec tant d'art et de justesse, qu'il serait difficile de décider si, dans sa structure, Dieu a eu plus d'égard à l'utilité qu'à la beauté. Au moins n'y voyons-nous rien d'utile qui ne soit beau tout à la fois ; ce qui nous serait plus évident encore, si nous connaissions les rapports et les proportions que toutes les parties ont entre elles, et dont nous pouvons découvrir quelque chose par ce que nous voyons au dehors.

» Quant à ce qui est caché, comme l'enlacement des veines, des nerfs, des muscles, des fibres, personne ne le saurait connaître. En effet, bien que les anatomistes aient disséqué des cadavres, et quelquefois même se soient cruellement exercés sur des hommes vivants, pour fouiller dans les parties les plus secrètes du corps humain et apprendre ainsi à les guérir, toutefois comment aucun d'entre eux aurait-il trouvé cette proportion admirable dont nous parlons, et que les Grecs appellent *harmonie*, puisqu'ils ne l'ont pas seulement osé chercher[1] ? Si nous pouvions la connaître dans les entrailles, qui n'ont aucune beauté

[1] Les travaux des anatomistes modernes auraient détrompé saint Augustin.

arente, nous y trouverions quelque chose de plus
n et qui satisferait plus notre esprit que tout ce
flatte le plus agréablement nos yeux dans la figure
rieure du corps.

Or, il y a certaines parties dans le corps qui ne
t que pour l'ornement et non pas pour l'usage,
mme les mamelles de l'homme et la barbe, qui n'est
destinée à le défendre, puisque autrement les
mes, qui sont plus faibles, devraient en avoir. Si
ic il n'y a aucun membre, de tous ceux qui parais-
t, qui n'orne le corps autant qu'il le sert, et s'il y
a même qui ne sont que pour l'ornement, je pense
l'on comprend aisément que, dans la structure
corps, Dieu a eu plus d'égard à la beauté qu'à la
essité[1].»

Chaque membre, dans le corps humain, a sa fonc-
particulière. L'œil voit, mais il n'entend pas;
eille entend, mais elle ne voit pas; la main agit,
s elle ne voit ni n'entend; le pied marche, mais il
ntend, ni ne voit, ni ne fait ce que fait la main.
and la santé règne dans tout le corps, quand tous
membres sont en paix, l'oreille voit dans l'œil,
l entend dans l'oreille, parce que les sens qui ap-
tiennent au même corps travaillent tous pour son
érêt[2].

Cité de Dieu, liv. XXII, chap. XXIV, pag. 340, 341, 342,
. IV; trad. de M. Saisset. (Voy. la note FF, appendice des 2e
3e parties.)

In psalm. CXXX; *Enar.*, tom. IV.

Les membres divers se prêtent un mutuel appu Les yeux sont dans le lieu le plus haut et les pied dans le lieu le plus bas ; l'œil néanmoins n'abandonn pas le pied s'il marche sur une épine. Tout le corps s met, au contraire, comme en cercle ; on s'assied, o courbe son dos, on cherche cette épine qui s'est en foncée dans le pied. Tous les membres contribuent à la retirer [1].

Saint Augustin expose l'opinion des médecins d son temps sur la composition du corps humain. Ils trouvaient, de la terre, qui est la base solide ; de l'air qui est contenu dans les poumons et qui du cœur s répand par les veines ou artères ; du feu, dont le foi est le siége, et qui, ardent et liquide, s'élève jusqu' l'extrémité du cerveau, le ciel, pour ainsi dire, d notre corps. C'est de là que jaillissent les rayons d nos yeux ; c'est de ce milieu, comme d'un centre, qu sort le feu, qui par de petits canaux parvient, non seulement aux yeux, mais encore aux oreilles, au narines, au palais, au tact répandu par tout le corp C'est du cerveau que provient la diffusion du tact p la moelle du cou et par celle dont se compose l'é pine dorsale renfermée dans les os. C'est de là qu descend en petits ruisseaux et se répand dans tous l membres le liquide ardent qui fait le sens du toucher

[1] *In psalm. CXXX; Enar.*, tom. IV.
[2] *De genesi ad litt.*, lib. VII. cap. XIII, tom. III, 1a pars.

CHAPITRE III.

Union de l'Ame et du Corps.

Saint Augustin fut consulté sur cette question : l'âme n'a-t-elle pas quelque corps ou quelque manière de corps dont elle soit inséparable, et que quelques-uns appellent son *véhicule ?* Il répondit que cette question frivole était insoluble parce qu'elle n'était pas plus du ressort des sens que de l'intelligence [1]. Il ne voulut pas non plus décider cette autre question : comment l'âme entre-t-elle dans le corps ? comment en sort-elle ? Ce sont, disait-il, des secrets naturels cachés dans une profondeur si impénétrable, qu'il vaut mieux chercher toute sa vie, que de présumer d'avoir rien trouvé. L'union qui enchaîne les esprits aux corps, pour en faire des animaux, lui paraissait merveilleuse et incompréhensible, et cependant, ajoutait-il, c'est *l'homme même* [2].

Saint Augustin établit que l'union de l'âme et du corps n'est pas locale, et que l'âme est présente tout entière à toutes les parties du corps [3].

Le corps uni à l'âme est vivant ; c'est l'âme qui

[1] *Epist. XIII*, n. 2, tom. II. Cette lettre est de 389 ou 391. En 414, saint Augustin déclarait formellement que l'âme n'a pas d'autre corps que le corps visible auquel elle est unie. (*Epist. CLVIII*, n. 8; *CLIX*, n. 1, tom. II.)

[2] *Epist. CXL*, n. 31, tom. II ; *De civit. Dei*, lib. XXI, cap. X, tom. VII.

[3] *De quant. anim.*, n. 68, tom. I. (Voy. la note GG, appendice des 2e et 3e parties.)

anime le corps. Il n'est plus qu'un cadavre lorsqu'elle en est sortie; elle l'empêche de tomber dans la corruption naturelle à toute chair, parce qu'elle est comme l'assaisonnement qui l'en garantit [1]. Quand l'âme a été unie au corps, Dieu lui a communiqué une force distincte de la sensation et de l'intelligence [2], en vertu de laquelle s'exécutent dans le corps les fonctions vitales. Le principe de la vie n'est donc pas corporel, c'est une force intérieure qui donne le mouvement et la vie, d'après l'intention du Créateur. Aussi l'âme, qui, par un effet de l'ordre qu'il a plu à Dieu d'établir, a été attachée à une nature si fort au-dessous de la sienne, c'est-à-dire à la nature corporelle, ne gouverne pas tout à fait son corps comme elle voudrait et n'en dispose qu'autant que les lois générales de l'ordre établies de Dieu le permettent [3].

Il existe une action réciproque entre le corps et l'âme. Les médecins assurent qu'à force de se mettre en colère, la bile devient plus abondante, et cette abondance de bile fait ensuite qu'on se met en colère plus facilement et pour les moindres sujets. Ainsi,

[1] *In Joan. Evang. Tract.*, tract. VIII, cap. II, n. 2, tom. III, 2ª pars.

[2] Cette doctrine de saint Augustin sur le principe de la vie a été reproduite par M. Tissot, dans son ouvrage *La vie dans l'homme*.

[3] *Conf.*, lib. X, cap. VI, VII, tom. I; *De musica*, lib. VI, tom. I; *De civit. Dei*, lib. XII, cap. XXI; lib. XIX, cap. XXVI, tom. VII; *De lib. arb.*, lib. III, cap. XI, tom. I; *Epist. CXLIII*, n. 5, tom. II. (Voy. la note HH, appendice des 2ᵉ et 3ᵉ parties.)

que le mouvement de l'âme a fait dans le corps excite à son tour de nouveaux mouvements dans l'âme[1]. Celle-ci unie au corps ne souffre pas de cette union dans son essence[2].

L'instinct de la conservation qui accompagne l'union du corps et de l'âme, attache l'homme à son corps par le lien le plus intime. Ce que l'homme désire le plus, c'est la durée de cette union ; il sait qu'elle doit finir tôt ou tard, et il s'efforce de la faire au moins durer le plus qu'il peut ; et quoiqu'elle l'assujétisse à de douloureuses infirmités, l'âme n'en craint pas moins de la voir cesser[3].

« Être, c'est naturellement une chose si douce, que les misérables mêmes ne veulent pas mourir, et quand ils se sentent misérables, ce n'est pas de leur être, mais de leur misère qu'ils souhaitent l'anéantissement. Voici des hommes qui se croient au comble du malheur... Donnez à ces hommes le choix, ou de demeurer toujours dans cet état de misère sans mourir, ou d'être anéantis, vous les verrez bondir de joie et s'arrêter au premier parti... Aussi, lorsqu'ils sont près de mourir, ils regardent comme une grande faveur tout ce qu'on fait pour leur conserver la vie, c'est-à-dire, pour prolonger leur misère[4]. »

[1] *Epist. IX*, tom. II.
[2] *De musica*, lib. VI, tom. I.
[3] *Epist. CXL*, n. 16, tom. II.
[4] *Cité de Dieu*, liv. XI, chap. XXVII, pag. 212, 213, tom. II, trad. de M. Saisset.

Le suicide ne prouve pas que l'on désire l'an
sement. En effet, toute personne qui se donne l
ou qui souhaite de mourir, n'a pas dans le sentin
persuasion qu'après sa mort elle ne sera plus, quoi
l'ait un peu dans l'opinion. L'opinion est tantôt
tantôt erronée, suivant que les raisonnements d
dividu sont justes ou non, et que ce qu'il croit e
ou faux. Le sentiment est l'effet de la nature
l'habitude. Quelquefois l'opinion est plus vra
le sentiment; quelquefois c'est dans le sentime
se trouve la vérité. La droite raison rectifie l
reurs de l'un et de l'autre ; l'opinion et le sen
sont souvent opposés. Quand donc quelqu'un
qu'après sa mort il ne sera plus, et que cep
pressé par ses misères, qui lui deviennent insr
tables, il se sent poussé à la désirer, qu'il s'y
et qu'il prend son parti, il y a dans l'opinion
d'une destruction totale, et dans le sentiment
du *repos*. »

Or, ce qui est paisible n'est pas ce qui n'
au contraire, il y a plus d'être dans ce qui
que dans ce qui est inquiet., car l'inquiétu
les affections de telle sorte que l'une étouff
Mais le repos est une stabilité qui donne la
faite idée qu'on puisse avoir de ce qu'on ap
ainsi, tout ce désir qu'on a quand on veut
tend pas à être anéanti après la mort, mais
en repos ; ainsi, on croit par son errer
sera plus, et par le sentiment naturel

que d'être en repos, c'est-à-dire d'avoir encore plus d'être [1]. Vouloir ne pas être, c'est aussi impossible que vouloir ne pas être heureux ; car comment être heureux si l'on n'est pas [2] ?

Dieu a communiqué à tous les animaux ce puissant instinct de veiller à leur conservation [3].

Saint Augustin range parmi les fonctions vitales, non-seulement l'instinct de la conservation, mais encore les appétits, le rire [4], l'usage instinctif des signes naturels [5]. L'action de la Providence se révèle dans la sensation de douleur qui précède la faim et la soif, et dans la sensation de plaisir que l'on éprouve lorsqu'elles sont satisfaites ; elle se montre aussi dans les appétits instinctifs de l'enfant. Le rire n'est pas une des principales propriétés de l'homme, mais il lui est particulier, on ne le trouve pas dans les animaux. C'est un langage naturel reçu chez toutes les nations, de faire des signes des yeux, de la tête, ou des autres parties du corps, ou enfin de former quelque son pour avoir, pour conserver, pour refuser quelque chose. Les fonctions vitales s'exécutent alors même que l'âme se livre à des pensées qui ne s'y rapportent pas.

[1] *De lib. arb.*, lib. III, cap. VIII, n. 23, tom. I. (Voy. la note II, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *De civit. Dei*, lib. XI, cap. XXVI.

[3] *Conf.*, lib. I, cap. VII, n. 12, tom. I. (Voy. la note JJ, appendice des 2e et 3e parties.)

[4] *De lib. arb.*, lib. I, cap. VIII, n. 18, tom. I.

[5] *Conf.*, lib. I, cap. VIII, n. 13, tom. I.

« Tout le temps de cette vie n'est autre chose qu'une course vers la mort, dans laquelle il n'est permis à personne de se reposer ou de marcher plus lentement: tous y courent d'une égale vitesse. En effet, celui dont la vie est plus courte ne passe pas plus vite un jour que celui dont la vie est plus longue ; mais l'un a moins de chemin à faire que l'autre. Si donc nous commençons à mourir, c'est-à-dire à être dans la mort, du moment que nous commençons à avancer vers la mort, il faut dire que nous commençons à mourir dès que nous commençons à vivre[1]. » L'homme est donc tout ensemble dans la vie et dans la mort : dans la vie, parce qu'elle ne lui est pas tout à fait ôtée ; dans la mort, parce qu'il meurt à tout moment.

Saint Augustin trouve quelque ressemblance entre le sommeil et la mort. A la mort, l'âme s'est tout à fait éloignée du corps ; dans la veille, l'absence de l'âme est partielle et passagère ; au milieu du sommeil, l'âme est absente des yeux du corps, auquel elle donne le regard quand elle veille, ce qui n'empêche pas l'âme de voir les apparitions du sommeil sans le secours de la vue. Elle emporte avec elle certains yeux fort semblables à ceux du corps, sans être corporels, au moyen desquels elle voit durant le sommeil. Après la mort, sans aucune action des yeux corporels ni des autres sens, l'âme vivra et sentira encore[2].

[1] *Cité de Dieu*, liv. XIII, chap. X, pag. 14, tom. III, trad. de M. Saisset.
[2] *Epist. CLIX, CLXII*, tom. II.

Saint Augustin énumère les puissances de l'âme ie au corps, qu'il appelle des degrés et qu'il réduit ept :

Premier degré : L'âme, par sa présence, anime le rps, le rend capable de se nourrir et de se repro·ire, et conserve son unité et sa beauté. Ce premier gré, c'est la *vie* ; elle existe dans les plantes.

Deuxième degré : L'âme agit sur les sens et par eux rouve les sensations diverses. Ce deuxième degré, st la *sensation* ; elle est commune aux hommes et x animaux.

Troisième degré : L'âme jouit d'une mémoire progieuse. Ce troisième degré, c'est l'*art*.

Quatrième degré : L'âme doit se préférer, non-seu·nent à son corps, mais à tout ce qui est corporel ; e soutient donc une lutte continuelle pour sacrifier plaisirs sensibles aux biens spirituels ; elle est uée du libre arbitre. Ce quatrième degré, c'est la *'tu*.

Cinquième degré : Épurée et fortifiée par ses comts, l'âme se réjouit en elle-même et connaît sa diité. Ce cinquième degré, c'est la *paix*.

Sixième degré : L'âme purifiée, l'œil de son intellicce cherche à voir la vérité. Ce sixième degré, c'est *ntrée*.

Le dernier degré, qui est le terme, c'est la *contemtion* [1].

De quant. anim., cap. XXXIII, tom. I.

CHAPITRE IV

Facultés ou puissances de l'Ame. — Facultés sensitives.

Les facultés sont dans l'âme et ne sont point l'âme. Saint Augustin les ramène à trois : l'entendement, la mémoire, la volonté. La mémoire désigne ici toutes les opérations sensitives ; ailleurs, elle est distinguée de la sensation et de l'imagination. Les opérations sensitives sont au nombre de trois. Il en sera question dans les paragraphes suivants.

§ I. La sensation.

Il y a dans l'âme cinq sens : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher. Ils ont dans le corps des organes qui leur servent de ministres, et sans lesquels l'âme ne peut voir, entendre, flairer, goûter, toucher. Ainsi, les sens sont distincts de leurs organes. Saint Augustin les appelle des sens extérieurs, et il fait observer qu'on les dit *corporels*, parce qu'ils ne peuvent subsister sans le corps et l'âme. Il reconnaît dans l'âme un *sensorium commune* auquel il donne le nom de *sens intérieur*. C'est à ce sens intérieur que viennent aboutir les sensations des sens extérieurs. Il leur est supérieur, il en est le modérateur et le juge.

Il n'a pas seulement le sentiment des objets qu'il a perçus par les cinq sens extérieurs, mais encore le sentiment de ces sens mêmes. C'est par lui que l'âme a

nscience de ses sensations; mais le sens intérieur
se discerne pas lui-même, il ne se connaît que par
raison.

Chacun des sens a son action propre qu'il annonce
l'esprit. Quelques-uns font des actions simultané-
ent; ainsi, c'est par l'action de la vue et du toucher
ie l'âme peut juger des figures des corps, si elles
nt grandes, si elles sont petites, si elles sont carrées,
elles sont rondes, etc. Mais pouvons-nous, par au-
un des cinq sens extérieurs, faire en quelque manière
discernement de ce qui appartient à chacun, ou
es propriétés communes que tous ou quelques-uns
nt entre eux? Nullement; mais nous faisons ce dis-
ernement par le sens intérieur.

En effet, quand nous apercevons la couleur, nous
e voyons pas aussi par le même organe le sentiment
ue nous en avons; quand nous entendons un son,
ous n'entendons pas aussi notre faculté d'ouïr; lors-
ue nous sentons une rose, l'odorat même n'a pas
odeur pour nous; le goût n'est point goûté par celui
ui goûte quelque chose, et quand nous touchons
uelque corps nous ne pouvons pas aussi toucher le
ens du toucher. Il est donc manifeste que ces cinq
ens ne peuvent être les uns les autres aperçus ni
entis par aucun des cinq, quoique par eux on ait le
entiment de tous les objets corporels. La sensation
st distincte de la conscience de la sensation.

Le sens intérieur juge des sens du corps quand il
prouve la perfection de leur action ou qu'il exige ce

qui leur manque, de la même manière que les sens extérieurs jugent des corps, recevant avec plaisir leurs impressions agréables, ou rejetant celles qui ne le sont pas.

Nous pouvons, plusieurs ensemble, voir la même chose, quoique tous nous ayons nos sens particuliers, par lesquels nous avons le sentiment du même objet que nous voyons tous ; de manière que, quoique nos sens soient différents, il arrive néanmoins que ce que nous voyons n'est pas différent pour chacun, mais l'objet s'offre égalementà tous, et est également aperçu par tous. Nous pouvons de même entendre ensemble la même voix, en sorte que, quoiqu'il y ait de la différence entre votre ouïe et la mienne, la voix que vous entendez n'est pourtant pas différente de celle que j'entends ; et nous ne recevons pas chacun une partie de cette voix par les oreilles, mais tout ce qui s'en peut entendre est un tout que nous entendons ensemble. Il n'y a pas la même conformité dans les opérations des autres sens avec les sens de la vue et de l'ouïe, ni aussi une différence entière. Nous pouvons respirer le même air, goûter le même miel l'un et l'autre, sentir la même odeur et le même goût ; mais c'est par mes sens particuliers que j'ai ce sentiment, et vous de même par les vôtres. Nous trouvons donc que les sens de l'odorat et du goût ont par là de la conformité avec ceux de la vue et de l'ouïe ; mais il y a aussi de la différence ; car si tous deux nous respirons le même air par les narines, ou si nous goûtons la même

urriture que nous prenons, je ne respire pas néanmoins la même partie d'air que vous respirez, mais en respire une et vous une autre. Il en est de même de la nourriture : quoique tous deux nous prenions le même aliment, il ne peut néanmoins être tout pris ni par vous ni par moi, de la même manière que quand j'entends une parole, je l'entends tout entière et vous aussi; et quand je vois un objet, quel qu'il puisse être, vous le voyez aussi entièrement que je le vois; tandis que pour l'aliment, une partie passe en moi nécessairement et l'autre en vous.

Non-seulement nous pouvons avoir le sentiment du même corps, mais vous pouvez aussi toucher la même partie de ce corps que j'avais touchée, de manière que nous puissions tous deux, outre le corps, sentir encore dans ce corps la même partie que nous touchons. Le sens du toucher est très-semblable, sous ce rapport, à la vue et à l'ouïe; mais il y a une différence en ce qu'en même temps nous pouvons conjointement voir et entendre la même chose; mais que si nous pouvons toucher tout l'objet tous deux en même temps, ce n'est qu'en différentes parties néanmoins, et nous ne pouvons toucher la même partie qu'en des temps différents.

Parmi les choses qui frappent nos sens, il y en a donc certaines dont nous avons ensemble le sentiment, et d'autres que nous sentons chacun en particulier; mais nous avons, chacun de nous, le sentiment de nos propres sens; en sorte que je n'ai point le sentiment des vôtres,

ni vous le sentiment des miens, parce que, à l
de ce que nous sentons par les sens extérieurs,
ne pouvons tous deux ensemble en avoir le mêm
timent, mais nous avons chacun le nôtre; et lo
les choses nous deviennent tellement unies que
pouvons les convertir et les changer en nous, c
cela arrive à l'égard du boire et du manger, alor
ne pouvez recevoir aucune partie de ce que j
reçu[1].

Appliquons-nous plus attentivement qu'on
fait d'ordinaire à l'examen des sens... Que l'âı
considère, non pas avec les sens, mais avec l'
lui-même. Certainement, l'homme ne peut senti
vivre; or, il vit dans le corps tant que la mort n
a pas séparé. Comment donc l'âme, qui ne vit qu
le corps, sentira-t-elle ce qui est hors de son c
Les astres, dans le ciel, sont très-loin du corp
quel elle est unie; ne voit-elle pas le soleil d
ciel? Voir n'est-ce pas sentir, puisque la vue
plus excellent des sens? L'âme vit-elle dans l
parce qu'elle voit ce qui est au ciel et que le
ment ne peut être où la vie n'est pas? Sent-elle
elle ne vit point, parce que, tout en ne vivant qu
son corps, elle atteint par la vue ce qui est hors
chair? Faites attention à l'ouïe, car ce sens est c
répandu hors de nous. Dirions-nous : *il y a du*
dehors, si nous ne sentions pas où est ce bruit?

[1] *De lib. arb.*, lib. II, cap. III, IV, V, VII, tom. I.

ons donc aussi là où nous entendons, et par consé-
ent hors de notre corps ; car *comment sentir où l'on vit pas, puisqu'il n'y a point de sentiment sans vie?*

L'impression des trois autres sens est intérieure, ioiqu'on puisse en douter pour l'odorat. Quant au ût et au toucher, c'est incontestable : il est évident ie nous ne sentons pas ailleurs que dans notre corps : que nous goûtons et ce que nous touchons. La vue l'ouïe nous présentent une question admirable : ous apprenons comment l'âme sent où elle ne vit pas, comment elle vit où elle n'est point. Elle n'est que ins son corps et sent hors de son corps, car elle sent où elle voit, puisque voir, c'est sentir. Elle vit onc là où elle est, elle sent où elle ne vit pas, elle it où elle n'est point. Toutes ces choses sont admi-ibles, mais environnées d'obscurités que l'esprit ne eut éclaircir[1].

La sensation suppose trois choses : l'objet exté-ieur, l'organe qui pâtit et reçoit la forme sensible, âme qui connaît la passion et perçoit la forme sen-ible reçue par l'organe. La sensation qui est propre à âme est donc une connaissance, un acte ; car, pour entir, il faut que l'âme applique son attention. Elle ent en éprouvant du plaisir ou de la douleur, selon ue l'état du corps lui permet ou l'empêche de rem-plir ses fonctions vitales[2].

[1] *Epist. CXXXVII*, tom. II. Nos découvertes physiques étaient inconnues à saint Augustin.

[2] *De musica*, lib. VI, cap. V, tom. I.

Le contact entre l'organe et l'objet est nécessaire pour le toucher; il ne l'est pas pour la vue ni pour l'ouïe.

Les sens sont providentiellement le seul guide de l'enfance. Dans tout le temps qui se passe depuis la naissance de l'homme jusqu'à ce qu'il ait atteint l'usage de la raison, il vit sous la loi des sens et ne connaît point d'autre guide. L'âme, dans les enfants, n'est capable de désirer ou de fuir que ce qui se voit, s'entend, se flaire, se goûte, se touche. Ils recherchent tout ce qui flatte les sens dont nous venons de parler et fuient tout ce qui les blesse...

Ils apprennent ainsi à éviter les fossés qu'ils trouvent sur leur route, à marcher par le bon chemin, à rechercher avec soin les sons mélodieux, les bonnes odeurs, ce qui est doux, agréable au toucher, et à repousser ce qui déplaît à l'oreille, à l'odorat, au goût, au tact. Ce discernement était nécessaire à l'homme quand son âme était tout occupée des infirmités et des besoins de l'enfance [1].

Ce n'est point le corps, mais l'âme, qui sent le plaisir ou la douleur; en effet, « si nous voulons y regarder de près, nous trouvons que la douleur qu'on appelle corporelle, appartient moins au corps qu'à l'âme; car c'est l'âme qui souffre et non le corps, lors même que la douleur vient du corps, comme par exemple quand l'âme souffre à l'endroit où le corps est blessé.

[1] *In Joan. Evangel.*, tract. XV, cap. IV, tom. III, 2ª pars.

de même que nous disons que les corps sentent
rivent, quoique le sentiment et la vie du corps
nnent de l'âme, de même nous disons que les corps
uffrent, quoique la douleur du corps soit originai-
ment dans l'âme. L'âme donc souffre avec le corps,
'endroit du corps où il se passe quelque chose qui la
it souffrir ; mais elle souffre seule aussi, bien qu'elle
it dans le corps, quand par exemple c'est une cause
visible qui l'afflige, le corps étant sain[1]... Quand
ı dit que la chair souffre ou désire, on entend par là
ielque partie de l'âme que la chair affecte d'impres-
ons fâcheuses ou agréables, d'un sentiment de dou-
ur ou de volupté. Ainsi, la douleur du corps n'est
utre chose qu'un chagrin de l'âme à cause du corps,
la répulsion qu'elle oppose à ce qui se fait dans
corps[2]... »

Saint Augustin rapporte un fait extraordinaire qui
rouve que la sensation de la douleur est quelque-
is soumise à la volonté. « Il y avait, dit-il, un prêtre
e Calame, nommé Restitutus, qui, chaque fois qu'on
en priait (et cela arrivait souvent), pouvait, au bruit

[1] Quelques lignes plus bas, saint Augustin dit : « L'âme souffre
ule, ou du moins *souffre le plus.* » Quand saint Augustin ac-
rde que, dans les douleurs corporelles, le corps souffre avec
âme, c'est parce qu'il se passe dans le corps quelque chose
ui fait souffrir l'âme.

[2] Traduction de M. Saisset, *Cité de Dieu*, liv. XIV, chap. XV;
v. XXI, chap. III, pag. 94, 95, tom. III; pag. 181, 182, tom. IV.
'oy. la note KK, appendice des 2e et 3e parties.)

de certaines voix plaintives, perdre les sens et rest
étendu par terre comme mort, ne se sentant ni pince
ni piquer, ni même brûler. La plupart de nos frère
en ont été témoins [1]. »

§ II. Imagination.

L'imagination est sensible ou intellectuelle : la première représente la sensation sous forme d'image dans la seconde, la pensée pure se développe en passant à l'état d'image.

« Les images viennent des sens ou de l'imagination Les images de la première sorte me retracent votre visage, ou bien la ville de Carthage, ou bien notre ami Vérécundus que nous avons perdu ; elles sont comprises dans tout ce que j'ai vu et senti des choses qui demeurent ou de celles qui ne sont plus. Je place dans la seconde sorte ce que nous croyons être ou avoir été de telle manière, ces fictions de l'esprit qui donnent de la grâce au discours sans nuire à la vérité, cette représentation que nous nous faisons à nous-mêmes en lisant des histoires, en écoutant ou en composant des fables, ou bien encore en formant des conjectures...

» D'où vient donc que nous nous représentons ce qu nous n'avons pas vu ? Qu'en croyez-vous ? Cette faculté de notre âme ne résulte-t-elle pas d'une certain

[1] *De civit. Dei*, lib. XIV, cap. XXIV, tom VII.

orce qui lui est donnée, et qu'elle porte nécessairement partout avec elle, de diminuer ou d'augmenter les images ? Et cette force peut surtout se remarquer dans les nombres. C'est ainsi que l'image d'un corbeau, placée sous les yeux de notre esprit telle que nous la connaissons, peut nous conduire par des changements à l'image de quelque chose que nous n'aurons jamais vu....

» L'âme, avec les sensations qu'elle éprouve, peut, en les diminuant ou en les augmentant, produire des images que les sens ne lui ont pas toutes données, mais dont une partie cependant lui arrive de la diversité de ces impressions. Nous qui sommes nés et qui avons passé notre enfance au milieu des terres, nous nous sommes fait une idée de la mer à la seule vue d'un peu d'eau dans une petite coupe ; mais nous ne pouvions nous représenter le goût des fraises et des cornouilles avant d'en avoir mangé en Italie. Les aveugles-nés, quand on les interroge sur la lumière et les couleurs, ne savent que répondre ; ils n'imagineront jamais rien de coloré, puisqu'ils n'ont jamais rien senti de pareil [1]. »

Mais, à l'égard de la sagesse, de la justice et de toutes les autres choses de pareille nature, il ne faut pas croire que l'imagination puisse y atteindre ; ce n'est que par une action simple de l'intelligence que

[1] *Lettres*, lettr. VII, pag. 18, 20, tom. 1, trad. de M. Poujoulat.(Voy. la note LL, appendice des 2e et 3e parties.)

les choses invisibles se voient. Elles ne nous présentent ni masse, ni figure, ni linéaments, ni distinction de membres ou de parties, ni lieu, ni terme, ni espace fini ou infini.

Observez soigneusement en vous-même les images corporelles. Ces images du ciel et de la terre retracées aux yeux de votre esprit sont des représentations et non pas des corps..... Personne assurément n'est dominé par de pareilles images au point de croire que le soleil, la lune, les fleuves, les mers, les montagnes, les collines, les villes, les murs de sa maison ou de sa chambre, et tout ce qu'il voit de ses yeux, soit devant sa pensée en toute réalité, et qu'il s'y trouve des espaces pour contenir tous ces corps dans leur repos ou leur mouvement. Or, si, dans notre esprit, les représentations des corps et des lieux n'ont pas d'espaces qui les renferment, et n'y sont pas placées à divers intervalles, à plus forte raison les choses qui n'ont aucune ressemblance avec les corps, les vertus, les vérités, que l'esprit seul aperçoit, n'occupent aucun espace, ne sont pas séparées par des distances, et l'œil de l'âme n'a pas à y chercher des points vers lesquels il doit se diriger. Tout y est réuni sans difficulté, et tout s'y voit sans qu'on soit arrêté par des limites et qu'il faille passer d'un lieu à un autre [1].

Les images doivent nous élever aux vérités éternelles; elles sont quelquefois un obstacle [2]. Ces images,

[1] *Epist. CXLVII*, cap. XVII, tom. II.
[2] *De vera relig.*, cap. XXIV, tom. I.

r la longue habitude de les rouler en soi-même, issent par faire invasion dans les pensées, et sont mme des nuages qui obscurcissent l'esprit[1]; alors les l'empêchent de s'élever au-dessus des sens et tèrent les vérités éternelles.

La faculté qu'a l'âme d'imaginer, suppose l'usage es sens, mais cette faculté est toute spirituelle. En fet, le corps n'occupe qu'un petit espace, et l'esprit, ui y est uni, conserve les images de régions immenses, u ciel et de la terre. Ces images se retirent ou se uccèdent par troupes, et l'esprit n'est pas trop étroit. l n'est donc pas répandu dans l'espace, car il n'est as contenu dans les images de lieux très-vastes; nais il les contient, non pas dans un lieu, mais par ne puissance ineffable en vertu de laquelle il ajoute, etranche, étend, resserre, met en ordre, dérange, nultiplie, réduit au particulier et au singulier[2].

§ III. Mémoire.

Saint Augustin compare la mémoire à un magasin, un trésor ; il en étale les richesses nombreuses et ariées, en constate la nécessité, et signale les effets dmirables que produit l'esprit humain avec son se- ours. Il distingue deux mémoires, l'une *sensible*, l'autre *intellectuelle*. La première retient les images

[1] *Epist. CXLVII*, cap. XVII, tom. II.
[2] *Cont. epist. Manich.*, cap. XVII, tom. VIII.

des choses corporelles ; la seconde conserve les pensées revêtues d'images.

Le ciel, la terre, la mer et tout ce que nos sens nous en ont pu rapporter, hors ce que l'oubli a effacé, sont sous nos yeux dans la mémoire : nous nous y trouvons nous-mêmes, ce que nous avons fait, en quel temps, en quel lieu et en quelle disposition nous l'avons fait. Tout ce que nous avons pu retenir de notre propre expérience, ou que nous avons cru sur la foi des autres, s'y trouve encore. A toutes ces images qu'un magasin aussi bien fourni nous présente, nous en ajoutons une infinité d'autres que nous formons sur les choses que notre expérience nous fait connaître, ou que nous tirons des rapports qu'elles avaient avec elle.

Par surcroît, nous fondons là-dessus des événements, des conjectures et des espérances; toutes choses néanmoins que nous considérons comme présentes. *Je ferai ceci ou cela, et il m'en arrivera ceci ou cela*, me dis-je à moi-même, sans sortir de ce vaste sein de mon esprit qui regorge d'images de tant d'objets importants. *O si telle ou telle chose pouvait arriver!* dis-je encore; ou bien: *plaise à Dieu que telle ou telle chose n'arrive point*[1] *!* et quand je parle ainsi, le magasin de ma mémoire me met devant les yeux les images des objets mêmes dont je parle.

[1] *Conf.*, lib. X, cap. VIII, tom. I. (Voy. la note MM, appendice des 2e et 3e parties.)

» que je ne pourrais pas faire si ces images me man-
quaient.

Au milieu des ténèbres et d'un silence profond, je me représente, quand je veux, toutes les couleurs ; je discerne le blanc du noir et des autres couleurs que j'ai en vue. Les sons ne viennent ni se présenter ni brouiller les images qui sont entrées par mes yeux, quoiqu'ils soient à côté et comme dans un coin où on ne les aperçoit pas. Je les appelle quand il me plaît, et ils se présentent aussitôt.

Alors, sans le secours de la langue et du gosier, je chante en moi-même autant que je veux, et les images des couleurs qui sont aussi au voisinage ne viennent pas faire diversion ni interrompre l'attention que j'ai à rappeler les richesses qui sont entrées par mes oreilles.

C'est ainsi que je repasse seul, quand il m'en prend envie, tout ce que les autres sens ont transmis ensemble ou séparément dans ma mémoire, et que par pure réminiscence, sans consulter l'odorat, je fais la différence de l'odeur du lys de celle de la violette, et que, sans rien goûter ni toucher, je distingue le goût du miel de celui du vin cuit, et ce qui est doux de ce qui est rude, et que je préfère l'un à l'autre [1].

Je suis saisi d'étonnement quand je vois les hommes réserver leur admiration pour la hauteur des montagnes,

[1] *Conf.*, lib. X, cap. VIII, tom. I. (Voy. la note NN, appendice des 2e et 3e parties.)

les vagues de la mer, l'étendue de l'océan, le mouvement des astres, et s'oublier eux-mêmes. Ils n'admirent pas comment, en faisant cette énumération, je ne vois pas les choses dont je parle, et que je dois pourtant avoir devant les yeux de mon esprit, des montagnes, des vagues, des rivières, des astres que j'ai vus moi-même, et l'océan dont les autres m'ont parlé; il faut même que je voie dans mon esprit ces choses dans toute l'étendue où je les ai vues de mes yeux. Cependant mes regards n'ont pas transporté ces choses en moi; aussi n'y sont-elles pas, mais seulement leur image, et tout ce que je sais à cet égard, c'est de savoir quel sens est venu porter leur empreinte dans le trésor de mon esprit[1].

Une infinité de choses de tout genre et de toute espèce résident dans la mémoire: les unes par des images, comme tout ce qui est corporel; d'autres par elles-mêmes, comme les arts et les sciences; quelques-unes par je ne sais quelles idées, comme les affections de l'âme.

La mémoire les retient, lors même qu'elles ne font plus d'impression, quoique tout ce qui est dans la mémoire soit par là-même dans l'âme [2].

Les images par lesquelles la mémoire retient en elle-même les choses corporelles, sont tirées de la forme du corps par les sens corporels. L'esprit peut aisément

[1] *Conf.*, lib. X, cap. VIII, tom. I. (Voy. la note OO, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *Conf.*, lib. X, cap. XVII, tom. I.

s confier à la mémoire telles qu'elles ont été reçues [1].

Ces espèces ne sont pas corporelles, mais des images des corps [2]. On voit des lignes tracées par d'excellents ouvriers, qui sont aussi déliées que des filets d'araignées ; mais les lignes que nous tirons dans notre esprit sont d'un autre genre : elles ne furent jamais les images de celles que nos yeux ont admirées.

On entend ce que sont ces sortes de lignes quand, abstraction faite de toutes sortes de corps, on sait se les représenter dans son esprit. Ce sont aussi nos sens qui font entrer en nous les images des nombres dont nous nous servons pour compter ; mais les nombres sur lesquels ces derniers ont été inventés sont tout autre chose, et par conséquent d'un genre bien supérieur [3].

Il y a donc dans la mémoire des images nées des sens et d'autres produites par la pensée. Les secondes sont essentiellement différentes des premières ; celles-ci supposent nécessairement l'union de l'âme avec le corps [4].

Quand on me dit qu'on peut faire sur chaque chose trois questions : *si elle est? ce qu'elle est ?* et *quelle elle est?* je retiens bien l'image des sons qu'ont produits ces paroles ; je sais même que ces sons, évanouis dans l'air, ne subsistent plus ; mais les choses marquées

[1] *De vera relig.*, cap. X, tom. I.
[2] *De civit. Dei*, lib. VIII, cap. V, tom. VII.
[3] *Conf.*, lib. X, cap. XII, tom. I.
[4] *Epist. VII*, tom. II.

par ces sons ne peuvent être saisies par aucun de sens, et je ne les ai vues nulle part que dans mon prit. Cependant, comme ce sont elles-mêmes et pas leurs images que j'ai confiées à ma mémoire, à elles à me dire, si cela leur est possible, d'où sont venues [1]. Elles ne le disent pas.

Quand j'ai appris les choses qui ne viennent p par les sens, ce n'est point sur la foi des autres je les ai crues, je les ai aussitôt découvertes dans esprit, et, après en avoir reconnu la vérité, je l mises en dépôt dans ma mémoire, pour les en re à ma volonté. Elles étaient dans mon esprit avant je les apprisse, mais elles n'étaient peut-être pas ma mémoire.

Mais où donc les aurais-je reconnues et pour les ai-je reconnues aussitôt qu'on m'en a parl pourquoi ai-je dit : *cela est ainsi*, *cela est vrai*, si n'avaient été dans quelque recoin si profond de mémoire que, sans le secours d'un maître qui est les en tirer, elles n'en seraient jamais peut sorties?

Par là, nous voyons qu'apprendre les choses nous découvrons en nous, telles qu'elles sont en e mêmes, sans le secours d'aucune image que les y aient fait passer, n'est autre chose que les ras bler par la pensée dans notre mémoire, où étaient déjà, mais dispersées et en confusion, e

[1] *Conf.*, lib. X, cap. X, tom. I.

tirer par nos réflexions du désordre et de la négligence qui nous les cachaient[1].

Saint Augustin établit que ce n'est pas dans la mémoire que l'esprit humain a trouvé l'idée de Dieu, car elle ne rend que ce qu'elle a reçu ; mais elle sert de degré pour s'élever jusqu'à Dieu, en fournissant les réflexions nécessaires pour le découvrir ; et quand, à l'aide de ces réflexions, on a consulté la vérité éternelle, dont le reflet est en nous et dont l'âme s'approche ou s'éloigne sans faire un pas, et que l'on a trouvé Dieu, après cet heureux moment son idée existe dans la mémoire et y demeure[2].

Saint Augustin constate que l'idée de la félicité est dans la mémoire, mais il avoue qu'il ignore comment elle y est entrée ; il croit qu'elle y est comme l'idée que nous avons de la joie ; on peut se rappeler la joie que l'on a ressentie. Si l'idée de la félicité commune à tous les hommes était un souvenir, il faudrait en conclure qu'il y aurait eu un temps où nous aurions été tous heureux[3]. Mais il ne veut pas examiner, dans cet endroit, si chacun de nous en particulier aurait été heureux, ou seulement tous les hommes en gé-

[1] *Conf.*, lib. X, cap. X, tom. I.

[2] *Ibid.*, cap. XVII, XXIV, XXVI, tom. I.

[3] D. Martin conclut de ce passage et de plusieurs autres répandus dans les divers écrits de saint Augustin, que, sans rien décider, ce Père penchait à croire que l'âme existait avant d'être unie au corps qu'elle anime. (*Conf.*, tom. II, pag. 72, note 1.)

néral, dans celui qui pécha le premier, et dont nous naissons tous chargés de misères[1].

Saint Augustin cherche à expliquer comment la mémoire a le souvenir de l'oubli. Il se souvient de sa mémoire ; c'est elle qui par elle-même est présente à elle-même, et, quand il se souvient de son oubli, il a deux choses présentes, sa mémoire et son oubli : sa mémoire, qui se souvient; son oubli, qui est la chose dont il se souvient.

Cependant l'oubli n'est autre chose qu'un défaut de mémoire. De quelle manière se présente-t-il donc pour être présent à la mémoire, puisque c'est sa présence même qui fait l'oubli ? D'autre part, comme il n'y a que la mémoire qui retienne les choses dont nous nous souvenons, et la chose signifiée par le mot *oubli* ne pouvant être rappelée si l'on ne se souvient de l'oubli, il est évident que la mémoire contient tout, jusqu'à l'oubli.

Ne pourrait-on pas inférer de là que, quand nous nous souvenons de l'oubli, ce n'est pas l'oubli même, mais seulement son image qui est présente à la mémoire, puisque, si c'était lui-même qui y fût, il ferait qu'au lieu de nous souvenir, nous oublierions entièrement? Si donc on se retranche à dire qu'il n'y a dans la mémoire que l'image de l'oubli, et nullement

[1] *Conf.*, lib. X, cap. XV, tom. I. Saint Augustin paraît goûter l'opinion qui suppose que les âmes de tous les hommes étaient renfermées dans celle du premier homme.

l'oubli, on est du moins forcé de convenir qu'il a fallu qu'il lui ait été présent pour en tirer l'image qu'elle en a conservée.

Mais quels traits fournissait l'oubli à ma mémoire pour être gravés, lui qui efface par sa présence tous ceux qu'il trouve déjà gravés? Cependant, de quelque manière que cela se passe, quelque impossible qu'il me soit de comprendre et d'expliquer la manière dont l'oubli est présent à ma mémoire, je suis bien certain que je me souviens de l'oubli, quoique ce soit l'oubli même qui chasse de la mémoire les choses dont je devrais me souvenir[1].

[1] *Conf.*, lib. X, cap. XVI, tom. I. « Saint Augustin confond avec l'oubli ce qui fait qu'on se souvient d'avoir oublié quelque chose qu'on ne peut rappeler. Il lui donne le nom d'oubli et lui en attribue l'effet propre, qui est d'effacer de la mémoire ce qui y était. Sur cette hypothèse, notre saint docteur cherche la manière dont l'oubli peut être dans la mémoire pour nous faire ressouvenir de lui-même, tandis qu'il devait produire un effet tout contraire.

» Il creuse beaucoup dans cette question et la tourne dans tous les côtés, et il avoue qu'il n'a pu en découvrir le nœud. Ne pourrait-on pas dire que ce qui fait qu'on se souvient d'avoir oublié quelque chose qu'on ne peut se remettre, bien loin d'être oubli ni quoi que ce soit d'approchant, est une trace réelle laissée dans la mémoire par une chose qui est cachée derrière ou à côté? Sur ce pied, ce que saint Augustin qualifie du nom d'oubli serait, de nom et de fait, une vraie réminiscence, ou même un signe confus d'une chose que la mémoire a perdue. C'est comme une toile mise devant un tableau qu'on a vu autrefois dans une chambre. Il est certain que cette toile, en dérobant la vue du tableau, rappelle à ceux qui jettent la vue de ce côté-là, l'idée du tableau, sans rappeler ce qu'il représente. » Note de D. Martin, l'un des traducteurs des *Confessions*, tom. II, pag. 57, 58.

Les passions ont aussi leur place dans la mémoire, non pas de la manière qu'elles sont dans l'âme quand elle est agitée, mais d'une manière fort différente, et comme sa nature comporte qu'elles y soient : car, sans être dans la joie, je me souviens d'y avoir été ; sans être triste, je me souviens de ma tristesse passée ; sans rien craindre, je me souviens d'avoir craint autrefois ; et sans ressentir les troubles de la cupidité, je me souviens de ceux que j'ai éprouvés. Quelquefois au contraire, quand j'ai de la joie, je me souviens d'avoir été dans la tristesse, ou enfin le souvenir de quelques plaisirs que j'ai eus vient me surprendre quand je suis affligé.

On ne doit pas s'en étonner lorsque le souvenir de la joie ou de la tristesse regarde le corps, puisque l'esprit et le corps sont choses toutes différentes. Mais quand il s'agit des passions, l'esprit et la mémoire, qui en conserve le souvenir, ne sont qu'une même chose.....Cela posé, comment se peut-il faire que quand je suis gai et que je me souviens de la tristesse que j'ai eue, le plaisir soit dans l'esprit et la tristesse dans la mémoire ; et que l'esprit soit sensible à la joie qui est venue le saisir, et que la tristesse qui s'est glissée dans la mémoire ne l'attriste point? Serait-ce que la mémoire n'a rien de commun avec l'esprit ? Qui oserait l'avancer ?

La mémoire est donc comme l'estomac de l'esprit, et la joie et la tristesse sont comme deux viandes : l'une douce et l'autre amère, qui passent dans l'es-

nac de la mémoire et s'y conservent sans avoir au-
ne saveur. La comparaison entre ces choses n'est
nais entière; mais on ne peut, sans être aveugle,
ı pas trouver quelque rapport [1].

Saint Augustin place la mémoire, qui est *le siége où sprit se souvient de lui-même*, dans la partie inféeure de l'âme et l'appelle *un esclave*. La raison est ns la partie supérieure, et il lui donne le nom de ge. L'esclave doit obéir au sage. Les services du preier sont indispensables au second; il les rend par *mouvement et l'impression d'une loi supérieure et un ordre souverain qui le lui prescrivent* [2].

L'esclave quelquefois est capricieux et indocile. ppelle les idées que je veux considérer : il y en a i se présentent d'abord; il y en a qui se font chercer longtemps, comme s'il fallait les tirer de quelque coin plus enfoncé; il y en a qui, dans le temps que ppelle toute autre chose, viennent se présenter en ule, comme pour me dire : Ne serait ce pas nous ue vous demandez? Je les chasse et les écarte des ux de l'esprit, afin qu'ils puissent distinguer ce qu'ils herchent, et le reconnaître quand il sortira du lieu ù il était caché. Il y en a d'autres qui ne se font point ttendre et qui viennent chacune dans son rang,

[1] *Conf.*, lib. X, cap. XIV, tom. I. (Voy. la note PP. appendice es 2e et 3e parties.)

[2] *De ord.*, lib. II, cap. II, n. 6, 7, tom. I.

comme je les appelle : alors les premières font place à celles qui doivent les suivre, et se retirent pour se présenter de nouveau quand je les voudrai [1].

Saint Augustin pénètre dans le fond même de la mémoire. Il détermine les causes qui provoquent les souvenirs; il assigne l'association des idées. L'*effet* rappelle la *cause ;* la *partie* , le *tout ;* l'*époque*, ce qui s'y est passé [2], etc. Il démêle de quelle manière la pensée, après avoir tiré les images de ce qui lui est montré par les sens, les met en réserve dans la mémoire et les y place de façon qu'elles ne se présentent à l'esprit que quand il en a besoin, sans le détourner lorsqu'il est attentif à autre chose.

On trouve dans l'esprit de l'homme deux choses: la mémoire et la pensée, qui est comme la pointe de l'âme et son premier regard. L'âme aperçoit-elle quelque chose par le ministère des yeux, elle en charge la mémoire, elle l'y met comme dans un réservoir, et l'y cache comme dans un trésor que l'on place d'ordinaire dans les lieux les plus secrets et les plus reculés; de sorte que, quand elle pense à autre chose, ce qu'elle a mis ainsi en réserve dans sa mémoire ne se présente pas plus à elle que s'il n'y était point.

Lorsque je viens, par exemple, à nommer Carthage, cette ville se présente intérieurement à tous ceux qui y ont été, comme s'ils la voyaient. Ce seul nom que j'ai

[1] *Conf.*, lib. X, cap. VIII, tom. I.
[2] *De Trinit.*, lib. XI. cap. VII, tom. VIII.

prononcé et les trois syllabes qui le composent sortant de ma bouche, sont entrés dans les oreilles de tous ceux qui entendent ce qu'elles signifient ; et, de leurs oreilles passant jusque dans l'âme, elles l'ont détournée de l'attention qu'elle avait ailleurs, et l'ont obligée à réfléchir sur l'image de Carthage qu'elle avait mise à part dans sa mémoire ; et c'est de cette manière que cette ville s'est présentée à eux dans cet instant.

Car il est clair que cette image n'a pu se faire sur-le-champ, elle existait dans leur mémoire depuis qu'ils avaient vu cette ville; cependant elle y était cachée, c'est-à-dire sans que l'esprit l'y vît, parce qu'il était occupé ailleurs. Mais quand il est venu à se tourner de ce côté-là, il l'a vue. La mémoire donc, dans cette occasion, montre à la pensée Carthage, qu'elle ne lui montrait pas avant que l'esprit eût fait attention à l'image que l'âme en conservait dans son sein.

Voilà donc deux opérations qui se sont faites dans l'âme. La mémoire a montré et la pensée a vu ; et tout cela s'est fait sans l'entremise d'aucun moyen extérieur. Il n'a point fallu de paroles par lesquelles la mémoire s'expliquât à la pensée, point de signes faits par les yeux ou autrement, point de sons articulés, point d'écriture : cela s'est exécuté par une communication immédiate [1].

[1] *In Joan. Evangel.*, tract. XXIII, n. 11, tom. III, 2ª pars. (Voy. la note QQ, appendice des 2ᵉ et 3ᵉ parties.)

Saint Augustin expose la manière dont la mémoire nous sert quand nous voulons nous ressouvenir d'une suite d'idées. Je suis sur le point de réciter un psaume que je sais par cœur : mon attente s'étend sur le psaume entier; mais quand j'ai commencé à le dire, tout ce que je diminue de mon attente se place dans le lieu de ma mémoire où se conserve le passé.

Ainsi, mon action s'étend également, et dans ma mémoire, à cause de ce que j'ai déjà récité, et dans mon attente, à cause de ce qui me reste à réciter ; cependant mon attention, par où passe tout ce qui était à venir pour entrer dans le passé, est toujours présente, et, plus elle approche du terme, plus ma mémoire augmente aux dépens de mon attente, qui va toujours en diminuant jusqu'à ce qu'elle se trouve épuisée, avec la fin de l'action qui passe tout entière dans ma mémoire[1].

CHAPITRE V.

Facultés intellectuelles.

§ I. Raison.

D'après saint Augustin, la raison est dans la partie supérieure de l'âme, qu'il appelle intelligence. Il met une différence entre la nature raisonnable, la raison et le raisonnement. La nature raisonnable, c'est l'âme

[1] *Conf.*, lib. XI, cap XXVIII, tom. I.

mée de la raison ; la raison, c'est l'œil de l'âme ; le aisonnement, c'est la direction de cet œil vers les choses qui doivent être vues [1].

Les yeux du corps, selon l'expression latine, se nomment des lumières, quoiqu'on les ouvre inutilement et sans qu'ils puissent rien apercevoir, s'ils ne sont éclairés pendant le jour par le soleil, et pendant la nuit par quelques lampes [2]. Une lumière intérieure est donc nécessaire pour éclairer l'œil de l'âme. Saint Augustin établit son existence et sa nature. « Dites-moi, je vous prie : lorsque, par une opération qui est une si grande affaire, vous distinguez les choses intérieures des extérieures, et que vous préférez celles-là à celles-ci ; lorsque, laissant les unes au dehors, vous restez en vous-même avec les autres, et que vous leur marquez à chacune sa place, croyez-vous être dans l'obscurité ou dans quelque lumière ? Car moi je pense qu'il vous est impossible de voir sans lumière tant et de si grandes choses, si vraies, si claires, si certaines. Regardez donc la lumière même dans laquelle toutes ces choses vous apparaissent, et jugez si l'œil corporel y peut atteindre ? Non, sans doute. Examinez encore : y a-t-il dans cette lumière des espaces ou des intervalles de lieux ? Je crois que vous n'y trouverez rien de tel, si vous avez soin d'écarter de la

[1] *De ord.*, lib. II, cap. XI ; *De quant. anim.*, n. 53, tom. I.
[2] *Enar. in psalm.*, enar. CXLIII, n. 6, tom. IV.

vue intérieure toute trace des images corporelles que le sens y ont apportées [1]. »

La lumière intérieure éclaire tous les esprits comme le soleil éclaire tous les yeux. C'est dans cett lumière qu'ils voient tous la vérité : cette lumièr n'est autre que la vérité de Dieu ; cette vérité est im muable, puisqu'elle comprend toutes les choses im muablement vraies, et que vous ne pouvez dire qu'ell est particulièrement ou à vous, ou à moi, ou à t autre, mais à tous ceux qui la contemplent comm une lumière secrète et publique tout à la fois, qui, pa des moyens admirables, s'offre d'abord universelle ment à tous ; et, à parler exactement, on ne peut dir que tout ce qui se présente également à tous ceux qu ont la raison et l'intelligence, appartienne à personn en particulier, ni qu'il soit la propriété d'une consti tution individuelle.

Vous vous souvenez, je pense, de ce que nou avons dit au sujet des sens du corps : que ce que nou recevons par les oreilles et par les yeux, comme le couleurs et les sons que nous voyons et que nou entendons ensemble, vous et moi, n'appartient poi à la nature de nos yeux et de nos oreilles, mais qu le sentiment nous en est commun. De même do vous ne sauriez dire que les choses aperçues égale ment de vous et de moi, par notre propre intelligence

[1] *Epist. CXLVII*, n. 42, tom. II. (Voy. la note RR, appendi des 2e et 3e parties.)

appartiennent essentiellement à l'esprit de quelqu'un de nous deux ; car vous ne pouvez pas soutenir que ce que voient ensemble les yeux de deux personnes soit les yeux de l'une ou de l'autre, mais une troisième chose vers laquelle elles tournent toutes deux les regards [1].

Cette troisième chose est la vérité, qui n'est point égale ou inférieure à nos esprits, qui est plus excellente qu'eux. Si elle leur était inférieure, nous jugerions d'elle, et non point par elle, comme nous jugeons des corps parce qu'ils sont moins que nous, et que souvent nous disons, non-seulement qu'ils sont ou ne sont pas de telle manière, mais de quelle manière ils devraient être ou n'être pas. Il en est de même des esprits, car souvent nous ne disons pas seulement ce qu'ils sont, mais ce qu'ils devraient être..... Et nous portons ces jugements selon ces règles intérieures de la vérité que nous voyons tous également.

Or, on ne juge point de ces règles ; car si quelqu'un dit que les choses éternelles sont meilleures que les temporelles, ou que sept et trois font dix, personne ne dit que cela a dû être ainsi ; mais, connaissant seulement que cela est, il ne l'examine pas comme un censeur, mais il se réjouit seulement de l'avoir connu.

Que si la vérité était égale à nos esprits, elle serait susceptible de changement comme eux ; car nos âmes la voient tantôt plus et tantôt moins, et c'est de

[1] *De lib. arb.*, lib. II, cap. XII, n. 33, tom. I.

là qu'elles avouent leur mutabilité, quoique cette vérité, demeurant en elle-même inaltérable, n'augmente pas quand nous la voyons mieux et ne diminue point quand nous la voyons moins ; mais, toujours entière et toujours pure, elle pénètre de sa lumière ceux qui se tournent vers elle et punit d'aveuglement ceux qui la fuient.

Ne jugeons-nous pas aussi par elle de nos esprits mêmes, quoique nous ne puissions juger d'elle en aucune manière ? car nous disons : cet homme a moins d'intelligence qu'il n'en devrait avoir, ou : il en a suffisamment. Or, un esprit n'a d'intelligence qu'à proportion qu'il s'approche de plus près de la vérité immuable et qu'il s'y unit plus intimement. Si donc elle n'est ni égale ni inférieure à nos esprits, il faut qu'elle leur soit supérieure[1].

La lumière intérieure est une impression et un rejaillissement de la lumière éternelle de la vérité ; c'est par cette impression que l'homme est fait à la ressemblance de Dieu. La vérité réside en nous, puisque son image est imprimée dans notre âme ; nous la voyons donc en nous-mêmes, nous la voyons aussi en Dieu, quand il nous apparaît clairement qu'elle subsiste éternellement en Dieu.

Les jugements que porte la raison, en s'appuyant sur la lumière intérieure qui est la vérité, reçoivent d'elle leur évidence et leur certitude ; la raison alors

[1] *De lib. arb.*, lib. II, cap. XII, n. 33, tom. I.

est une autorité souveraine. Saint Augustin la place sur la même ligne que l'Écriture sainte. Ne vous rendez qu'à l'autorité de l'Écriture sur les choses que vous ne comprendrez pas, ou à la lumière intérieure de la vérité sur celles qu'elle vous fera comprendre [1]. — Si l'autorité des saintes Écritures paraissait évidemment contraire à la raison, c'est qu'on n'aurait pas pu en pénétrer le vrai sens et qu'on y aurait mis du sien. La vérité ne peut pas être opposée à elle-même [2].

La lumière dans laquelle nous apparaît ce que l'intelligence contemple de certain, sans aucun rapport avec toute nature corporelle, n'est pas comme un vif éclat de ce soleil qui frappe nos yeux ; elle n'est pas de toutes parts répandue à travers les espaces ; elle n'éclaire pas notre esprit avec de visibles rayons, mais invisiblement et d'une manière ineffable ; elle brille pourtant d'une clarté intelligible et nous est aussi certaine que toutes les choses que nous voyons à sa lueur [3].

Les yeux malades ne peuvent pas supporter l'éclat du soleil. Les rayons invisibles de la lumière intérieure éblouissent ou fatiguent l'œil de l'âme tant qu'elle est unie à un corps mortel ; quand la raison cherche à connaître à l'aide de la lumière intérieure, elle interroge la vérité : la vérité répond toujours aux cœurs

[1] *Epist. CXLVII*, n. 2, tom. II.

[2] *Epist. CXLIII*, n. 7, tom. II. Pascal pose le même principe dans les *Provinciales* (18e).

[3] *Epist. CXX*, n. 10, tom. II.

purs. La pureté du cœur est une condition indispensable pour comprendre les choses morales et divines.

Quand nous lisons quelque chose de vrai, remarque saint Augustin, ce n'est ni le livre, ni l'auteur même qui nous le fait trouver vrai : c'est quelque chose que nous portons en nous-mêmes de bien élevé au-dessus des corps et de la lumière sensible. En effet, quand nous apercevons quelque chose de vrai, nous sommes guidés par la lumière intérieure, et cette lumière c'est la vérité de Dieu[1].

§ II. Connaissance.

Trois sortes de choses se voient : 1° les choses corporelles, c'est-à-dire tout ce qu'on peut saisir avec les sens ; 2° les choses semblables aux corps, comme celles que l'esprit imagine en se représentant des corps dont il se souvient, ou en cherchant à se retracer ce qu'il a oublié : tels sont aussi les songes et les extases qui se mêlent à des images de lieux ; 3° les choses qui n'ont ni corps, ni aucune ressemblance avec le corps, c'est-à-dire tout ce qui ne se voit que par la raison[2]. L'objet vu par la raison, c'est-à-dire par la compréhension de l'intelligence, est donc spirituel ; il est conçu d'une manière toute spirituelle. Cette conception exclut toute idée d'espace et de lieu ; le corps n'y contribue pas,

[1] *Epist. XIX*, n. 1, tom. II; *Enar. in psalm.*, enar. IV, n. 7, tom. IV.
[2] *Epist. CXX*, n. 11, tom. II.

le est l'effet de l'action pure de l'intelligence. Or, oir par la raison un objet spirituel, c'est connaître.

On comprend, quand on voit de telle sorte, que rien le ce qu'on regarde n'échappe à la vue ou que la vue embrasse toute l'étendue de ce que l'on regarde [1].

Tant que l'âme est attachée à un corps mortel, le commerce des choses corporelles lui est comme un lien qui la serre et un poids qui la courbe et l'affaisse, en sorte que ses pensées se portent bien plutôt en bas vers cette multitude d'objets qui la partagent, qu'en haut vers les choses spirituelles. Il faut donc s'efforcer d'écarter de devant les yeux de l'âme les images des corps; cet effort n'est point facile. L'âme de l'homme est si faible qu'elle aime à s'occuper et à s'entretenir de ce que lui a imprimé le commerce des choses corporelles; non-seulement elle reçoit ces impressions avec plaisir au dedans d'elle-même, mais elle les ramasse avec soin, elle s'y repose et en fait le soutien de sa faiblesse.

Le commerce des choses sensibles a fait passer en nous une infinité d'images qui tiennent de la nature des corps parce qu'elles les représentent, qui se jettent jusque dans les yeux de l'âme et dont il est bien difficile de se défendre. Aussi la plupart des hommes ne sont capables de concevoir que des corps ou grossiers comme la terre et l'eau, ou subtils comme l'air

[1] *Epist. CXLVII*, n. 21, tom. II.(Voy. la note SS, appendice des 2e et 3e parties.)

et le feu. Tout ce que peuvent faire les plus grands esprits, c'est de s'élever au-dessus de leurs sens, et de dégager leurs pensées des impressions que le commerce continuel des corps a faites en nous. Cependant la connaissance claire des choses que l'on appelle de pure intelligence, ne peut avoir lieu que lorsqu'on les reçoit sans images corporelles [1].

« Il y a une grande différence entre connaître une chose dans la raison qui est la cause de son être, ou la connaître en elle-même; comme on connaît autrement les figures de mathématiques en les contemplant par l'esprit qu'en les voyant tracées sur le sable; ou comme la justice est autrement représentée dans la vérité immuable que dans l'âme du juste. Il en est ainsi de tous les objets de la connaissance....

» Toutes les merveilles de la création sont autrement connues des anges dans le Verbe de Dieu; où elles ont leurs causes et leurs raisons éternellement subsistantes et selon lesquelles elles ont été faites, qu'elles ne peuvent être connues en elles-mêmes. Ici, connaissance obscure qui n'atteint que les ouvrages de l'art; là, connaissance claire qui atteint l'art lui-même; et cependant ces ouvrages où s'arrête le regard de l'homme, quand on les rapporte à la louange et à la gloire du Créateur, il semble que, dans l'esprit qui les contemple, brille la lumière du matin [2]. »

[1] *Epist. CXXXVII*, n. 5, tom. II.
[2] *Cité de Dieu*, liv. XI, chap. XXIX, pag. 318, 319, tom. II

La connaissance humaine est limitée, mais ce n'est
is peu voir que de bien voir qu'on ne sait pas [1].
onnaître, c'est vivre de la lumière même de l'esprit,
ui est la vie la plus sublime et la plus parfaite [2]. Il
i'y a point d'autorité plus souveraine que celle qu'a
a vérité sur les esprits, lorsqu'elle est clairement con-
iue. Ce n'est point l'orgueil qui nous peut élever à
:ette sorte de connaissance [3]; c'est par les yeux du
:œur que l'on voit les choses invisibles [4]. Si toute in-
:elligence est bonne, tout homme qui est instruit fait
in bien, car quiconque est instruit conçoit, et qui-
:onque conçoit fait un bien. L'expérience n'est pas
toujours un bien, comme par exemple l'expérience des
tourments; mais ce que l'on appelle proprement et
simplement connaissance, qui s'acquiert par l'intelli-
gence et par la raison, comment pourrait-il être un
mal [5]?

Connaître, c'est voir un objet spirituel par la raison;
out ce que l'esprit conçoit existe [6], d'où l'on a toujours
onclu qu'il ne peut y avoir une connaissance du faux,
ar le faux est une privation de vérité. Or, toute pri-

1. de M. Saisset. (Voy. la note TT, appendice des 2e et 3e
ties.)
Epist. CXLVII, n. 3, tom. II.
Epist. III, n. 2, tom. II.
De vera relig., cap. XXIV, tom. I.
Epist. CXLVIII, n. 11, tom. II.
De lib. arb., lib. I, cap. I, VII, tom. I.
Ibid., lib. III, cap. V, n. 13, tom. I.

vation en elle-même ne peut être un objet, c
néant[1]. L'esprit ne fait pas les vérités, il les tr
La fausseté consiste à croire d'une chose le co
de ce qu'elle est[3].

Quand je considère les organes dont l'âme
pour le corps, et qui n'ont point d'autres rappor
l'intelligence que cet usage, je me trouve en
soutenir qu'on ne peut voir les ténèbres ; c'est
quoi, si connaître est pour l'esprit ce que v
pour les yeux, et si, quoiqu'on les ait ouverts,
et purs, on ne peut néanmoins voir les ténèb
n'y a donc point d'inconvénient à dire qu'on n
connaître la folie, car elle est proprement les té
de l'esprit; et je ne serai pas embarrassé qu
me dira : comment donc peut-on éviter la foli
la connaître? car, comme les yeux fuient les té
à proportion de l'aversion qu'ils en ont, de
quiconque veut éviter la folie ne doit pas tra
à la connaître, mais s'affliger quand elle lui
connaissance de ce qu'il connaîtrait, et se pers
qu'elle lui est présente, non à proportion qu
connaît mieux, mais qu'il connaît moins les
choses[4].

[1] C'est connaître une vérité que de connaître qu'il y a
quelque part. (Note de l'ancien traducteur, *Ibid.*) *Cont. A*
lib. III, cap. III, tom. I.

[2] *De vera relig.*, cap. XXXIX, tom. I.

[3] *Conf.*, lib. VII, cap. XV, tom. I.

[4] *De ord.*, lib. II, cap. III, n. 10, tom. I.

« Il ne faut pas chercher à voir la nuit ou à entendre le silence. Ces deux choses nous sont connues pourtant et ne nous sont connues qu'à l'aide des yeux et des oreilles; mais ce n'est point par la *forme*, mais par la *privation de la forme*[1]. Les choses qui ne se connaissent que par la privation ne se connaissent, pour ainsi dire, qu'en ne les connaissant pas. En effet, lorsque la vue se promène sur des objets sensibles, elle ne voit les ténèbres que quand elle commence à ne rien voir. Les oreilles, de même, n'entendent le silence que lorsqu'elles n'entendent rien. Il en est ainsi des choses spirituelles : nous les concevons par notre entendement; mais lorsque leurs espèces viennent à manquer, nous ne les concevons qu'en ne les concevant pas[2]. »

Saint Augustin n'admettait pas un intermédiaire entre l'esprit et l'objet, semblable aux espèces sensibles de la scholastique[3]. La présence des corps que

[1] Traduction de M. Bouillet; *Ennéades* de Plotin, tom. II, pag. 548 et n. 1. Il y a dans le texte : *Non sane in specie sed in speciei privatione*. L'expression *speciei privatio* n'est que la traduction littérale du mot grec (ἀμορφία) employé par Plotin pour rendre l'idée de privation de la forme. « Mais comment, dit Plotin, connaissons-nous *ce qui est absolument sans formes?* Nous faisons abstraction de *toute espèce de forme*, nous appelons *matière* ce qui reste, nous laissons pénétrer ainsi en nous une sorte de manque de forme (ἀμορφία), par cela seul que *nous faisons abstraction de toute forme* pour nous représenter la matière. » (*Ennéades*, tom. I, pag. 132.)

[2] *Cité de Dieu*, l. XII, c. VII, t. II, p. 344, 345. (M. Saisset.)

[3] M. Bouillet fait remarquer que saint Augustin avait adopté

nous avons vus, dit-il, précède l'image qui en existe dans l'esprit, et qui sert à nous les rappeler lorsqu'ils ne sont plus présents; mais c'est l'esprit lui-même qui forme cette image avec une promptitude merveilleuse. Un corps a-t-il frappé notre vue, à l'instant même son image est formée dans notre esprit[1].

Bien des gens, dont la pénétration n'est pas médiocre, même après avoir découvert que les images ne sont pas des corps, mais qu'elles leur sont très-semblables, ne peuvent de suite rendre raison des causes qui les produisent. Les images subsistent-elles par elles-mêmes, ou bien subsistent-elles dans un sujet, et quel est ce sujet? sont-elles dans l'esprit comme une inscription tracée sur du parchemin avec de l'encre, où se trouvent deux substances, le parchemin et l'encre? sont-elles imprimées comme le cachet sur la cire, qui en est le sujet? sont-elles formées dans l'esprit de ces deux manières, tantôt de l'une, tantôt de l'autre? Toutes ces questions les embarrassent[2]. La lettre d'où ces paroles sont tirées est, à ce que l'on croit, de 415. Saint Augustin[3] écrivait, en 390, que les images

le sentiment de Plotin, qui a réfuté la théorie des images intermédiaires entre l'esprit et l'objet. (*Ennéades*, tom. II, pag. 548, n. 1.)

[1] *De genes. ad litt.*, lib. XII, n. 32, tom. III, 1a pars.

[2] *Epist. CXLII*, n. 4, tom. II.

[3] *De vera relig.*, cap. X, tom I. *Phantasmata porro nihil sunt aliud quam de specie corporis corporeo sensu attracta figmenta.*

t tirées de la forme du corps par les sens corpo-
s.

La connaissance suppose la vue intérieure ou la
science. Saint Augustin la décrit : « On voit le soleil
c les yeux du corps ; avec le regard de l'intelligence,
acun voit intérieurement qu'il est vivant, qu'il veut,
'il cherche, qu'il sait ou qu'il ne sait pas. Vous-
ême, en lisant cette lettre, vous vous souvenez d'a-
ir vu le soleil des yeux du corps ; vous pouvez même
voir tout de suite s'il est à l'horizon et qu'il puisse
us apparaître de l'endroit où vous êtes ; mais, pour
ir ce qui se découvre à l'esprit, c'est-à-dire que vous
vez, que vous voulez voir Dieu, que vous cherchez
le voir, que vous savez que vous vivez, que vous
ulez ce que vous cherchez, et que vous ne savez pas
mment on voit Dieu, vous ne vous servez pas des
ux du corps et vous n'avez pas besoin de choisir un
int pour mieux regarder ces choses ; vous voyez
nsi votre vie, votre volonté, vos recherches, votre
ience et aussi votre ignorance, car il ne faut pas dé-
igner de voir même qu'on ne sait pas. C'est donc en
us-même que vous voyez ces choses et que vous les
ez sans aucune ligne ni figure et sans aucune cou-
ur : elles vous apparaissent d'une façon d'autant plus
ette et plus sûre que vous les contemplez d'un regard
us intérieur [1]. »

[1] Traduct. de M. Poujoulat, *Lettres*, lettr. CXLVII, pag. 126,
7, tom. III. (Voy. la note UU, appendice des 2e et 3e parties.

Saint Augustin établit que Dieu ne peut être vu ni par les yeux du corps ni par les yeux de l'esprit, et il cite ces paroles de saint Jérôme, qui déclare nettement qu'on ne voit Dieu des yeux de l'esprit qu'autant qu'on croit qu'il est invisible[1].

§ III. Certitude.

D'après saint Augustin, les académiciens soutenaient que l'on peut quelquefois arriver à la vraisemblance, mais que l'on n'acquiert jamais la certitude[2]. Il les a combattus, surtout dans le premier de ses ouvrages philosophiques, après sa conversion.

Croire qu'une chose est vraisemblable, c'est croire qu'elle a quelque ressemblance avec la vérité. Saint Augustin montre qu'il est ridicule de soutenir qu'une chose ressemble à la vérité si l'on ne connaît déjà la vérité même. Les académiciens étaient donc en contradiction avec eux-mêmes. — « Si quelqu'un, dit-il, voyant votre frère, soutenait qu'il ressemble à votre père, qu'il n'aurait jamais vu, ne vous paraîtrait-il pas déraisonnable?—Pourquoi voulez-vous que cet homme qui voit mon frère soit déraisonnable si, sur ce que la renommée lui en aura appris, il croit qu'il ressemble à mon père?

[1] *Epist. CXLVIII*, n. 8, tom. II.

[2] On a déjà vu que, selon saint Augustin, les anciens académiciens professaient des principes auxquels ils ne croyaient pas. (Voy. ci-dessus la note G, appendice de la 1re partie.)

Examinons un peu la chose, lui dis-je. Supposez que l'homme dont nous parlons soit ici présent et que votre frère arrive d'un autre endroit; celui-ci demande: Quel est le père de ce jeune homme? On lui répond : C'est un certain Romanianus; et aussitôt il affirme que son fils lui ressemble, et que la renommée lui en avait fait un rapport fidèle. A ces mots, vous ou tout autre lui dites: Mais, mon ami, connaissez-vous Romanianus? Non, ajoute-t-il, je ne le connais pas ; cependant je trouve que son fils lui ressemble beaucoup. En vérité, y aurait-il quelqu'un qui pût retenir l'envie de rire? La raison ne vous crie-t-elle pas qu'il faut aussi se moquer de vos académiciens, quand ils disent qu'en cette vie ils suivent la ressemblance de la vérité, tandis qu'ils ne savent ce que c'est que la vérité même [1].

On a la certitude sur un sujet, quand on y trouve des marques qui ne se rencontrent jamais avec la fausseté. Saint Augustin prouve que l'esprit humain peut arriver à ce résultat. Il établit que nous sommes entièrement assurés de l'existence du monde et d'autres choses semblables sur lesquelles nos sens, quelque faibles qu'ils soient, ne peuvent pas nous tromper. Il montre aussi qu'il y a dans la dialectique plusieurs vérités incontestables.

Il n'y a rien, selon vous, dans la philosophie, dit saint Augustin à un sceptique, qu'on puisse connaî-

[1] *Cont. Academ.*, lib. II, cap. VIII, n. 19, tom. I. (Voy. la note VV, appendice des 2e et 3e parties.)

tre, et, pour donner à votre sentiment plus d'étendı et le répandre dans un plus grand espace, vous voı emparez de toutes les querelles et de tous les diffı rends des philosophes, et vous croyez y trouver de armes contre tous. Quel moyen, dites-vous, de porte un jugement entre Démocrite et les anciens physicien touchant leurs opinions différentes à l'égard du monde, soit pour l'unité, soit pour la pluralité? Il n'a pu s'accorder avec Épicure, qui lui a succédé.

Cependant, moi qui suis encore très-éloigné des avenues de la sagesse, j'ai quelque connaissance de ces matières physiques; car je suis certain, ou qu'il n'y a qu'un monde, ou qu'il y en a plusieurs; que, s'il y en a plus d'un, le nombre en est fini ou infini. Comment Carnéades me fera-t-il voir que ce sentiment ressemble à la fausseté? De plus, je sais que ce monde que nous habitons est ainsi disposé, ou par la nature même des corps, ou par quelque providence qui y préside; qu'il a toujours été et sera toujours, ou qu'il a commencé et ne finira point; ou que, n'ayant poin commencé avec le temps, il finira avec le temps, ou qu'ayant eu un commencement, il aura aussi une fin et j'ai mille autres connaissances physiques de cett sorte, car ces choses prises dans ces alternatives son vraies infailliblement, et personne ne peut les con fondre par aucune ressemblance avec la fausseté.

Choisissez parmi ces opinions, dit l'académicien.— Je ne veux pas, car c'est dire : abandonnez ce qu vous savez et dites ce que vous ne savez pas.— Mais

de cette manière, l'opinion demeure suspendue. — Il vaut mieux la suspendre que de la laisser tomber, puisqu'elle est claire et que l'on peut dire sans se tromper qu'elle est vraie ou fausse. C'est là ce que je me vante de savoir. Vous qui ne pouvez nier que ces choses n'appartiennent à la philosophie, et qui soutenez qu'on ne peut avoir aucune connaissance, montrez-moi que je ne les sais pas ; dites que ces alternatives, ou sont fausses, ou que ce qu'elles ont de commun avec la fausseté empêche qu'on ne puisse en avoir un véritable discernement.

Montrez-nous que ces alternatives peuvent être fausses par l'effet du sommeil, ou de la frénésie, ou de la séduction des sens. Or, je crois qu'il est suffisamment éclairci que les choses qui semblent fausses, à l'occasion du sommeil ou de la folie, n'ont de rapport qu'aux sens extérieurs ; car, quand tout le genre humain serait profondément endormi, il est nécessairement vrai que trois fois trois font neuf, et que la racine carrée des nombres intelligibles est le nombre qui, multiplié par lui-même, produit un certain nombre carré assigné.

On pourrait même encore, à ce qu'il me semble, dire beaucoup de choses en faveur des sens. En effet, faut-il les accuser, si des gens en fureur sont tourmentés de tant de fausses imaginations, ou si nous voyons en songe tant de fantômes, puisque, s'ils n'ont annoncé que la vérité à ceux qui étaient sains et bien éveillés, ils ne sont point responsables de toutes les chimères que l'esprit peut se former dans le sommeil et dans la folie ?

Il reste à examiner si ce qu'ils nous annon vrai. — Tout ce que les yeux peuvent voir e mais ce qu'ils voient d'une rame qui est dans l il vrai? — Oui; car, supposant la cause qui fa la voit ainsi, si une rame enfoncée dans l paraissait droite, j'aurais plus de raison d mes yeux de me faire un faux rapport, puis verraient point ce qu'ils auraient dû voir, sui raisons qui font paraître la rame courbée. Il dire autant des tours qui semblent se remuer, des oiseaux et d'une infinité d'autres objets.

Cependant, ajoute le philosophe, en donn créance, je me trompe. — Que votre créance n plus avant qu'à vous persuader qu'une chose vo telle, et il n'y aura nulle tromperie; car je ne comment un académicien peut réfuter un hom dit: Je connais que ce corps me paraît blanc; je que tel son fait plaisir à mes oreilles; que ce odeur désagréable ou bien un goût délicieux; me fait sentir du froid.

— Dites-moi auparavant, reprend l'acadé si les feuilles des oliviers sauvages que les b ment tant sont amères par elles-mêmes? — O importun et plus incommode pour moi que le b il parle! Sais-je quel goût elles ont pour de Elles sont amères pour moi; que demandez- plus? — Mais peut-être y a-t-il quelque hom ne les trouve point amères. — Avez-vous ent m'irriter? Ai-je dit qu'elles étaient amères p

le monde? J'ai dit qu'elles l'étaient pour moi, encore n'affirmerai-je pas qu'elles le sont toujours; car, par différentes raisons, ce qui a paru doux peut une autre fois paraître amer. Je dis seulement que quand un homme goûte quelque chose, il peut jurer en bonne foi qu'il connaît que cela est pour lui ou doux ou autrement, et qu'il n'y a dans toute la Grèce aucune subtilité qui puisse lui ôter cette connaissance.

Car qui peut être assez effronté, lorsque je goûte quelque chose avec plaisir, pour me dire : peut-être ne goûtez-vous rien, et ce n'est qu'un songe! Je ne m'y oppose pas, si l'on veut; mais pourtant, tout endormi que je suis, j'ai ce plaisir. Ainsi, il n'y a point de ressemblance avec la fausseté qui puisse détruire la connaissance que j'ai dit avoir [1].

[1] Saint Augustin, *De divers. quæst. octog. trib.*, quæst. IX, tom. VI, fait ce raisonnement : Tout ce qui est sensible change continuellement; ce qui n'est pas immuable ne peut être ni perçu ni compris. Donc, ce qui est sensible ne peut être ni perçu ni compris, et par conséquent ne peut pas être l'objet de la science; il ne peut pas l'être non plus de la certitude. En effet, dans tout ce qui est sensible, il peut y avoir quelque ressemblance avec ce qui est faux, de telle sorte que la vérité ne peut pas y être distinguée de la fausseté. Ainsi, dans le sommeil, dans la frénésie, nous voyons des choses qui ne sont pas présentes, et celles qui sont présentes nous les voyons différemment de ce qu'elles sont dans la réalité. Saint Augustin, dans cette argumentation, ne détruit pas le raisonnement qui vient d'être rapporté, car il n'y soutient pas qu'il n'est pas *certain* que les sensations, dans le sommeil et dans la frénésie, n'aient pas été *véritablement éprouvées telles qu'elles nous ont paru*. Dans cette argumentation, comme

S'il n'y a dans le monde que quatre éléments, il n'y en a pas cinq. S'il n'y a qu'un soleil, il n'y en a pas deux.... Une âme ne peut être mortelle et immortelle. L'homme ne peut être tout ensemble heureux et misérable. Pendant que le soleil éclaire ici, il ne peut y faire nuit. Ou nous dormons maintenant ou nous sommes éveillés ; ou ce que je crois voir est un corps ou n'en est pas un.

C'est par la dialectique que j'ai appris la vérité de ces propositions et d'une infinité d'autres qu'il serait trop long de rapporter. C'est par elle que je sais qu'elles sont vraies en elles-mêmes, de quelque nature que soient nos sens et en quelques dispositions qu'ils soient ; elle m'a aussi enseigné que si l'on admet la première partie des propositions liées ensemble que j'ai citées, celle qui y est jointe suit nécessairement, et que celles que j'ai rapportées par alternative et par opposition sont de telle nature que, quand on en retranche un membre, ou tous les autres à la réserve d'un seul, celui qui reste demeure seul et entier après qu'ils sont retranchés.

Elle m'a fait encore connaître que, quand on est convenu d'une chose pour laquelle on dispute, on ne

dans d'autres endroits de ses ouvrages, il affirme seulement que les choses immuables sont certaines, et que celles qui sont sujettes au changement ne sont que vraisemblables, parce que, de ce que les sensations ont été *certainement* éprouvées, on n'est pas autorisé à conclure qu'elles sont telles qu'elles nous paraissent.

ılus disputer des mots; que quiconque le fait, s'il ; par ignorance, il faut l'en instruire; que si c'est nalice, il faut le laisser là, et que, s'il n'est pas ɔle d'être instruit, il faut l'avertir qu'il s'applique utres choses plutôt que de perdre son temps à ınner des peines inutiles à l'égard des raisonne- s captieux.

l'on oppose les conséquences de ce qui aura été 'dé mal à propos, le précepte est court: il faut ındre ce que l'on avait accordé auparavant et l'a- de nouveau. Si le vrai ou le faux se trouvent s dans une même conséquence, il en faut prendre ıe l'on comprend et abandonner ce qui ne peut expliqué. S'il y a certaines choses dont l'homme uisse pas absolument connaître la raison ni la ɔ, il ne faut point en chercher la connaissance. . ce que j'ai appris de la dialectique, et beaucoup res choses encore.

: sage laisse mourir de faim, avec un impitoyable 'is, ces philosophes qui, fiers d'une fausse sub- , s'amusent à dire : *S'il y a du vrai il y a du , et s'il y a du faux il y a du vrai*[1].

ɔnt. *Academ.*, *passim.*, tom. I. Saint Augustin termine ses contre les académiciens par ces paroles : « Lisez les aca- iens et, quand vous aurez vu de quelle manière Cicéron phe de mes faibles raisonnements (car qu'y a-t-il de plus ?), obligez Alypius à défendre le discours que je viens de contre les arguments invincibles de ce philosophe. Voilà, :her Alypius, la récompense peu agréable que je vous rends

Les philosophes sceptiques ne se *laissent pas* *rir de faim* ; ils sont infidèles à leur système da actions de la vie. Saint Augustin établit que le absolu est une contradiction dans les termes : qu que connaît qu'il est en doute de quelque chose , naît une vérité et a la certitude qu'il a ce dout connait donc certainement une vérité [1].

Je ne sais si nous devons disputer avec ces sonnes qui ne savent pas même si elles vivent, (disent encore ne savoir si elles l'ignorent. Car il personne qui puisse ignorer s'il vit ou s'il ne vit puisque, s'il ne vit pas, il n'est capable de sav(même d'ignorer quoi que ce soit, parce qu'il n'y celui qui vit qui soit capable non-seulement science, mais même de l'ignorance.

D'après saint Augustin, il y a un monde int ble et un monde sensible. Le premier renferme l(

pour toutes les louanges que vous m'avez données. Cel rire, et nous terminâmes ainsi cette grande dispute. » Sai gustin, dans la revue de ses ouvrages, se reproche cette p terie en ces termes : « Lorsque j'ai dit qu'en comparaison (guments dont Cicéron s'est servi dans ses livres des acadé les miens n'étaient que des bagatelles dont je me suis servi de raisons, pour réfuter ses arguments invincibles; quoiq ait été dit en riant et paraisse plutôt une ironie, je ne de néanmoins le dire. » Saint Augustin, dans des ouvrages rieurs, apprécie à leur juste valeur les subtilités et les c des académiciens, et rend à la réfutation qu'il en a faite tice qui lui est due. (*Cont. Academ.*, lib. III, cap. XX, ton *Trinit.*, lib. XV, cap. XII, tom. VIII; *Enchir.*, cap. XX, to

[1] *De vera relig.*, cap. XXXIX, n. 73, tom. I.

jets dont la conception se fait en nous par la seule action de l'intelligence ; le second contient les objets qui arrivent à l'âme par les impressions et les avertissements des sens. Les choses intellectuelles sont vues plus sûrement que les choses sensibles. Il n'y a de connaissance certaine que celle qui naît de la lumière intérieure qui préside à notre esprit. L'intelligence est au-dessus de cette faculté grossière qui aperçoit les choses sensibles, et par conséquent ce que nous connaissons par l'intelligence a plus d'être et de vérité que ce que nous voyons par les sens. Cependant il faut croire au rapport des sens dans ce qui se manifeste avec évidence, par cette raison que si l'on se trompe quelquefois en les croyant, on se tromperait bien davantage en ne les croyant jamais. Quoique, dans les choses de la vie humaine, la raison n'ait pas une certitude entière, elle y agit néanmoins avec une assurance que la coutume lui donne ; et si les corps ne peuvent être perçus par l'intelligence, nous comprenons néanmoins beaucoup de choses qui appartiennent aux corps : ainsi, nous comprenons qu'il en existe [1].

§ IV. Foi humaine.

Croire et connaître sont deux actes de l'esprit qui diffèrent essentiellement : croire, c'est affirmer sur le

[1] *Epist. IV*, n. 2; *XIII*, n. 3, 4; *CXX*, n. 9, tom. II; *De civit. Dei*, lib. XIX, cap. XIX, tom. VII; *De mor. Eccl. cath.*, cap. VII, tom. I; *De vera relig.*, cap. LIII, tom. I.

témoignage d'autrui ; connaître, c'est voir par la raison, c'est comprendre par les lumières de l'intelligence. Le motif qui détermine à croire est ordinairement le témoignage d'*autrui ;* on pourrait dire cependant des choses que *l'on voit*, qu'on *les croit*, ce qui arrive quelquefois, puisque l'on dit assez souvent : j'en crois *à mes propres yeux* [1]. Le témoignage auquel on croit vient de Dieu ou des hommes ; saint Augustin l'appelle *autorité*, et il distingue deux autorités et deux sortes de foi : l'autorité et la foi humaines, l'autorité et la foi divines [2].

Les faits que l'on croit sur le témoignage d'autrui sont indépendants de celui qui les atteste, ou bien sont soumis à sa volonté. De là, deux sortes de foi humaine : l'une a pour objet les faits historiques, etc., l'autre les sentiments que l'on nous exprime. Cette double foi humaine est nécessaire dans la vie. Qui ne voit le désordre affreux, l'horrible confusion où tomberaient toutes les choses humaines, si cette double foi ne se trouvait plus parmi les hommes ?

Qui est-ce qui rendra à son semblable amour pour amour, si l'on ne doit croire que ce que l'on voit ? L'amitié qui ne consiste que dans des retours de tendresse réciproque, sera totalement anéantie ; car, quel retour d'affection et de bienveillance osera-t-on espérer de celui qui ne croira pas qu'on lui veuille du bien ?

[1] *In Joan. Evang.*, tract. LXXIX, cap. XIV, tom. III, 2ᵉ pars.
[2] *De ord.*, lib. II, cap. IX, n. 27, tom. I.

Dès-lors, que deviendront les nœuds sacrés du mariage, ces liens qui unissent les époux, qui entretiennent et cimentent la paix et la concorde des familles; que deviendrait l'union des parents, des proches, des alliés? En effet, ces liens, aussi doux que nécessaires dans la vie, venant à périr, toute union sera rompue et brisée [1].

Si nous ne croyons à rien de ce que nous n'avons pas vu, à rien de ce que nous n'avons pas appris par les yeux du corps ou de l'esprit, nous ne croirons pas à l'existence des villes où nous ne sommes jamais allés. Comment saurons-nous alors que Rome a été fondée par Romulus, et, pour parler de temps plus voisins de nous, que Constantinople a été fondée par Constantin [2]?

S'il ne faut croire que ce que l'on sait par les lumières de l'intelligence, je demande comment des enfants pourront se soumettre à leurs parents et aimer d'un amour tendre et filial ceux dont ils ne savent pas certainement qu'ils sont nés, car c'est ici un fait dont la raison ne peut donner aucune certitude ; mais il faut avoir recours à l'autorité de la mère pour être instruit du véritable père et même pour s'assurer de la véritable mère. Il arrive fort souvent qu'on s'en rapporte moins au témoignage de la mère même, qu'à celui des sages-femmes, des nourrices et des domestiques ; car

[1] *De fide rerum quæ non videntur*, pag. 142 et seq., tom. VI.
[2] *Epist. CXLVII*, n. 5, tom. II.

ne peut-on pas lui enlever son véritable enfant et en substituer un autre ? Et, étant une fois tromp ne peut-elle pas en tromper d'autres ?

Cependant, nous croyons sans hésiter ce que n avouons ne pouvoir jamais connaître par la rais Eh ! qui ne voit pas qu'agir autrement, c'est détru la tendresse des enfants envers leurs parents, t dresse qui est le lien le plus sacré parmi les homm Quel est l'homme assez insensé pour blâmer un enf qui s'acquitterait des devoirs dus à ses légitimes p rents, quand bien même ils ne le seraient pas; au contraire ne ferait-on pas disparaître de la terre ce qui, dans la crainte d'en aimer de supposés, n'ai rait pas ceux qui pourraient être les véritables ? passe sous silence d'autres preuves qui feraient v que tout serait bouleversé dans la société humai si nous nous faisions un principe de ne rien cr que ce que nous pouvons *connaître* [1].

C'est la foi qui nous porte à suivre les prescripti souvent pénibles des médecins. Ne semble-t-il pas qu corps affaibli et épuisé par la maladie doive être r tauré par la nourriture ? toutefois nous voyons qu arrête les convalescents et qu'on les empêche de laisser aller imprudemment jusqu'à se rassasier com font les personnes en santé, de peur que les alime n'amènent une rechute qui les dégoûterait de to nourriture.

[1] *De utilit. cred.*, cap. XII, n. 26, tom. VIII.

l n'en est pas toujours de même des malades, on les ıse quelquefois de manger. Et assurément, s'ils issent en cette occasion, nonobstant l'excessive ıgnance qu'ils ont pour toutes sortes d'aliments, t qu'ils croient par leur moyen recouvrer la santé [1]. foi est donc nécessaire à la société, et il y a en nous penchant qui nous y dispose.

.a science est différente de la foi ; mais, dans un ain sens, la collection des faits auxquels nous yons peut être appelée une science. Notre science compose des vérités que l'on sait, et de ce que l'on it. Pour les choses que nous avons vues ou que ıs voyons, nous avons notre propre témoignage; ır les choses que nous croyons, le témoignage d'au- i détermine notre foi. Il se manifeste par des pa- es, des écrits, des signes de tout genre. C'est avec son que nous disons : Nous savons autre chose que que nous avons vu et que nous voyons ; nous savons ssi ce que nous croyons d'après des témoignages ;nes de foi [2].

La foi croit des choses que l'on ne concevra jamais; e en croit aussi que l'on ne conçoit pas d'abord et e l'on conçoit plus tard. Les disciples acceptent l'en- gnement de leur maître avant qu'ils l'aient com- is. Nous parvenons nécessairement à la science par

[1] *De utilit. cred.*, cap. XIII, n. 29, tom. VIII.
[2] *Epist. CXLVII*, tom. II.

deux voies différentes, par l'autorité et par la raison : dans l'ordre des temps, l'autorité est la première, mais, dans l'ordre des choses, la raison l'est en effet. Lorsque l'on veut instruire quelqu'un, on invoque l'autorité avant d'employer la raison[1].

§ V. Opinion.

L'opinion porte des jugements sans motifs suffisants. Ces jugements peuvent quelquefois être vrais, mais ils sont toujours téméraires. L'opinion, quand elle a pour objet des choses que l'on ne peut ni concevoir ni sentir, est donc téméraire et n'est pas même sérieuse[2].

Il y a dans l'esprit des hommes trois choses si étroitement liées ensemble, qu'elles paraissent se confondre, et qui cependant demandent à être entièrement distinguées : l'intelligence, la croyance et l'opinion. Si on les considère en elles-mêmes, la première n'a jamais de défaut, la deuxième en a quelquefois et la troisième en a toujours... Il est honteux de suivre l'opinion pour ces deux raisons : celui qui s'est faussement persuadé qu'il connait la vérité se rend par là incapable de s'en faire instruire, quand bien même on pourrait en avoir une connaissance assurée ; de plus,

[1] *De ord.*, lib. II, cap. IX, n. 26, tom. I; *De mor. Eccl. cath.*, cap II, n. 3, tom. I. (Voy. la note XX, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *Epist. XIII*, n. 2, tom. II.

cette présomption téméraire indique un esprit mal disposé.

Nous devons l'intelligence à la raison, la croyance à l'autorité, l'opinion à l'erreur. Celui qui a l'intelligence croit aussi bien que celui qui suit l'opinion; mais l'homme qui croit n'a pas toujours l'intelligence de ce qu'il croit, et quiconque se laisse aller à l'opinion ne l'a jamais.... Ceux qui suivent l'opinion portent le nom honteux d'opinateurs [1].

§ VI. Songes.

Les souvenirs de la mémoire, les images produites par l'imagination, les pensées qui se présentent à l'esprit sans que la volonté les demande et souvent malgré elle, ont de l'analogie avec les phénomènes qui se passent dans les songes. Dans la veille, les images que nous offre la mémoire nous rappellent des objets qui ne sont pas présents, mais qui ont précédemment

[1] « Le mot *opinari*, dans la pureté de la langue latine, signifie la disposition d'un esprit qui consent trop légèrement à des choses incertaines, et qui croit ainsi savoir ce qu'il ne sait pas. C'est pourquoi tous les philosophes soutenaient *sapientem nihil opinari*, que le sage n'avait point d'opinion; et Cicéron, en se blâmant lui-même de ce vice, dit qu'il était un grand opinateur, *magnus opinator*. Non-seulement tous les philosophes, mais tout le monde en général, doit convenir de cette maxime, que ce n'est pas assez de dire vrai pour n'être pas téméraire, il faut encore savoir qu'on dit vrai. » (Note de l'ancien traducteur, *Ibid.*, pag. 63.) *De utilit. cred.*, cap. XI, tom. VIII. (Voy. la note YY, appendice des 2e et 3e parties.)

frappé nos sens. Les images que l'imagination combine nous représentent des objets que nous n'avons jamais vus et qui sont quelquefois des êtres chimériques, et il n'est pas rare que ces images impressionnent aussi vivement que pourraient le faire des êtres réels. Notre esprit s'est longtemps appliqué à résoudre un problème, il n'a pas réussi ; la solution lui apparaît subitement dans un moment où il ne la cherche pas. L'esprit est aussi assailli par des pensées bizarres, extravagantes, dont la cause lui est inconnue et qui le fatiguent par leur importunité.

On est embarrassé pour rendre raison des phénomènes qui ont lieu dans les songes ; mais ceux dont l'âme est le théâtre pendant la veille ne sont pas plus faciles à expliquer. Les phénomènes dans les deux états ont bien de l'analogie. On ne conçoit pas, il est vrai, comment, dans les songes, nous croyons voir et toucher des objets qui ne sont pas présents. Concevons-nous comment la mémoire présente les images des objets passés? La cause des idées extravagantes qui nous arrivent dans la veille est-elle plus facile à découvrir que celle qui donne naissance aux idées bizarres que nous offrent les songes ? Dans les deux états, les impressions produites par l'imagination sont aussi vives que celles que ferait éprouver la présence des objets.

La découverte d'une solution qui se révèle dans un songe est-elle bien différente de celle qui survient dans la veille, lorsqu'on ne la cherche pas ? Toute la diffé-

ence de ce qui se passe dans notre esprit en dormant, t de ce qui s'y passe quand nous veillons, est que notre olonté a part à l'un de ces états et non pas à l'autre.

D'où vient donc que les apparitions du sommeil ious étonnent plus que les réalités de la veille ? C'est iarce que les premières sont plus rares et que nous ixpérimentons les secondes tous les jours et à chaque nstant. Les images des corps qui se forment ou se ;onservent dans notre esprit, et par le moyen des- |uelles nous nous représentons les choses dont nous ivons le souvenir, sont du même genre que celles qui ious apparaissent dans les songes ; elles ne sont pas ;orporelles, ni les unes ni les autres, mais les images les corps.

« Il est certain que, dans l'esprit, se retracent d'in- iombrables images de choses visibles et qui appar- iennent aux sens du corps ; il importe peu qu'elles ioient représentées avec ordre ou en désordre ; elles e sont, nous en faisons chaque jour et continuelle- nent l'expérience, et c'est celui qui pourra nous ex-)liquer comment les images se retracent dans notre ısprit, qui osera présumer et décider quelque chose ıu sujet des songes prophétiques. Quant à moi, je l'ose d'autant moins que je me sens plus incapable de rendre raison de ce qui se passe en nous durant notre vie, soit que nous soyons éveillés, soit que nous soyons endormis.

» Pendant que je dicte pour vous cette lettre, je vous vois dans mon esprit, sans que vous soyez là et sans

que vous vous en doutiez, et je me figure l'effet qu produiront sur vous ces paroles, d'après la connaissance que j'ai de vous. Je ne puis ni concevoir ni découvrir comment cela se fait en moi; je suis certain cependant que cela ne se fait pas par des mouvements corporels ni par des qualités corporelles....

» L'homme veille, l'homme dort chaque jour, l'homme pense. Qu'on dise, si on le peut, comment se font en nous ces choses, qui, sans être matérielles, sont semblables aux figures, aux qualités, aux mouvements des corps.... Pour moi, quoique ma parole soit impuissante à expliquer comment des choses, en quelque sorte corporelles, se font sans corps, cependant je sais que le corps n'y est pour rien....

» Si quelqu'un soutient que ce qu'on voit en songe de semblable à des corps ne peut être que corporel, et s'il lui semble ainsi dire quelque chose, il fera preuve d'une pesanteur d'esprit peu facile à convaincre. C'est l'erreur de bien des gens qui ne sont même pas sans pénétration, mais qui réfléchissent trop peu à ces images des corps formées dans l'esprit, sans être pour cela des corps. Mais, avec plus d'attention, ils sont forcés de reconnaître que ces images ne sont pas corporelles, mais fort semblables à des corps...

» Nous cherchons avec inquiétude à comprendre les choses qui ne sont pas présentes à nos sens et se retrouvent dans notre mémoire, ou que, selon notre gré, nous formons, disposons, augmentons, diminuons et varions d'innombrables façons par le lieu, la disposition et le mouvement....

» La différence entre nos actions de la vie réelle et les images du sommeil qui nous trompent, c'est que nous voulons les unes et subissons les autres ; nous nous préoccupons aussi des choses qui se passent dans l'esprit et qu'il est permis de croire son ouvrage, quoique ce soit par des causes secrètes que l'une se présente à l'intelligence plutôt que l'autre[1]. »

Saint Augustin explique comment les songes se forment dans le sommeil. Il n'y a pas lieu de douter que tout mouvement de l'âme n'imprime quelque chose dans le corps : nos sens mêmes, quelque faibles et quelque imparfaits qu'ils soient, s'en aperçoivent quand ces mouvements sont un peu considérables, comme sont ceux de la colère, de la tristesse ou de la joie ; d'où il est aisé de juger que toutes nos pensées font dans notre corps quelques impressions, trop faibles la plupart pour que nous puissions les apercevoir.

Un certain rapport existe entre les impressions que les mouvements de l'âme ont faites dans le corps, et les pensées qui les ont produites ; ce que le mouvement de l'âme a fait dans le corps excite donc à son tour de nouveaux mouvements dans l'âme. Les empreintes extérieures des mouvements de l'âme deviennent et demeurent comme une forme habituelle ; secrètement agitées, elles font naître avec une merveilleuse facilité des pensées et des songes. Elles

[1] *Lettres*, lettr. CLIX, pag. 341, 342, 344 ; lettre CLXII, pag. 356, 357, tom. III ; trad. de M. Poujoulat.

ne sont pas mises en jeu, dans le sommeil, pa
volonté, elles le sont par les mêmes causes qui, d
la veille, produisent les pensées, les images et les i
pressions involontaires[1].

Saint Augustin s'est exprimé ainsi, en répond
à la lettre où Nébridius attribuait les songes à l'im
gination. « Je vois, écrivait Nébridius, que c'
notre corps qui produit les songes en nous par s
union avec notre âme; l'imagination est chargée
les représenter par des moyens merveilleux. Souve
dans le sommeil, quand nous avons soif nous croyo
boire, et quand nous avons faim nous croyons ma
ger. Il en est ainsi d'autres choses qui, par une so
de secret commerce, vont fantastiquement du cor
à l'âme[2]. »

Saint Augustin ne fait pas de remarque sur ce
explication. Il propose encore sur les songes une d
ficulté qu'il ne résout pas. « Est-ce que je ne su
pas moi-même dans les songes? Cependant, que
différence de moi-même à moi-même, du moment
je veille à celui où je dors, et que je passe de l'un
l'autre de ces états! où est alors ma raison, qui ho
du sommeil résiste à ces sortes d'amorces (impressio
dangereuses) et demeure inébranlable contre les att
ques des objets réels? Est-elle liée quand mes ye

[1] *Epist. IX*, n. 3, 4, 5, tom. II. (Voy. la note ZZ, appendice d
2e et 3e parties.)

[2] *Epist. VIII*, n. 1, tom. II.

sont fermés? dort-elle en même temps que mes sens? Mais, d'autre part, d'où vient qu'au milieu du sommeil nous nous souvenons souvent des devoirs auxquels notre état nous engage, que ce souvenir règle entièrement notre chasteté, que nous résistons et refusons notre consentement à ces plaisirs trompeurs?

« Cependant, si le contraire arrive, le repos que nous retrouvons en nous éveillant, établit la différence qu'il y a de nous-même à nous-même; et cette différence nous fait connaître que ce n'est pas nous qui avons fait ce qui s'est passé en nous, puisque nous en sommes fâchés, de quelque manière qu'il se soit passé[1]. »

Les sens et l'intelligence ne sont pas affaiblis dans les songes. L'expérience atteste que les sensations y sont aussi vives que dans la veille, et que l'on y trouve des raisonnements que l'on se rappelle après le sommeil[2].

La volonté n'intervenant pas dans les songes, l'homme n'est pas responsable des pensées, des images et des impressions qu'il subit dans cet état. La non-intervention de la volonté rend raison de l'incohérence des songes, dont les éléments sont toujours les images que l'esprit a formés dans la veille; elle rend raison aussi de l'impossibilité où nous sommes, dans les songes, de nous convaincre que les apparitions du sommeil nous trompent.

[1] *Conf.*, lib. X, cap. XXX, n. 41, tom. I.
[2] *De immort. anim.*, cap. XIV, tom. I.

Saint Augustin reconnaît qu'il n'est pas aisé de distinguer les visions de ceux que les impressions de l'erreur et de la superstition abusent, d'avec celles des justes et des saints [1].

§ VII. Grandeur et faiblesse de l'entendement.

La grandeur de l'entendement consiste à pouvoir s'élever jusqu'à Dieu, qui est la vérité éternelle et la beauté suprême, et à distinguer le bien d'avec le mal, ce qui est juste d'avec ce qui est injuste [2]. Si la créature raisonnable n'exerce pas toujours ce pouvoir, il n'en est pas moins un don merveilleux du Créateur que l'on ne peut exprimer ni même concevoir [3].

L'entendement perçoit l'idée de Dieu et les vérités nécessaires, *ombres* des vérités immuables qui subsistent éternellement dans l'intelligence infinie; il observe aussi les êtres contingents que la toute-puissance divine a créés, et détermine leur nature et les lois qui les régissent.

Il contemple la beauté du ciel, l'ordre et le mouvement des astres, l'éclat de la lumière, la succession continuelle des jours et des nuits, le cours de la lune qui règle les mois, le concert si juste des quatre

[1] *De genes. ad litt.*, lib. XII, tom. III, 1a pars, etc.; *De anim. et ejus orig.*, lib. IV, tom. X; *Epist. CLIX*, n. 5, tom. II.

[2] *Tract. in Joan. Evang.*, tract. VIII, cap. II, tom. III, 2e pars. (Voy. la note AAA, appendice des 2e et 3e parties.)

[3] *De civit. Dei*, lib. XXII, cap. XXIV, tom. VII.

isons qui répond à l'harmonie si parfaite des quatre léments, cette merveilleuse vertu des semences qui roduisent tant de diverses espèces et si diversement empérées, et enfin toutes les choses du monde qui conservent, chacune en son genre, les propriétés de leur être et les perfections de leur nature [1].

Que ne fait pas l'entendement par le ministère du corps? C'est lui qui, par une puissance invisible, n'a fait, pour ainsi dire, qu'une république de tous les peuples de l'univers, qui les régit et en maintient l'ordre par les villes qu'il a fait bâtir pour les rassembler, par les lois qu'il a faites pour les contenir, par les mœurs qui les rendent sociables, et par les arts dont il se sert pour satisfaire leurs besoins [2].

Saint Augustin donne ces développements : « L'esprit humain n'a-t-il pas inventé une infinité d'arts qui ont bien voir qu'un entendement si actif, si fort et si tendu, même en des choses superflues ou nuisibles, loit avoir un grand fonds de bien dans sa nature pour voir trouvé tout cela? Jusqu'où n'est pas allée l'industrie des hommes dans l'art de former les tissus, 'élever des bâtiments, dans l'agriculture et la naviation? Que d'imagination et de perfection dans ces ases de toutes formes, dans cette multitude de tableaux et de statues? Quelles merveilles ne se font

[1] *De vera relig.*, cap. XXIX, tom. I.

[2] *Tract. in Joan. Evang.*, tract. VIII, cap. II, tom. III, 2ª pars. (Voy. la note AAA, appendice des 2ª et 3ª parties.)

pas sur la scène, qui semblent incroyables à qui n'en a pas été témoin?

» Que de ressources et de ruses pour prendre, tuer ou dompter les bêtes farouches? Combien de sortes de poisons, de machines, d'armes, les hommes n'ont-ils pas inventées contre les hommes mêmes? Combien de secours et de remèdes pour conserver la santé? combien d'assaisonnements et de mets pour le plaisir de la bouche et pour réveiller l'appétit? quelle diversité de signes pour exprimer et faire agréer ses pensées, et au premier rang la parole et l'écriture? quelle richesse d'ornements dans l'éloquence et la poésie, pour réjouir l'esprit et pour charmer l'oreille, sans parler de tant d'instruments de musique, de tant d'airs et de chants?

» Quelle connaissance admirable des mesures et des nombres? quelle sagacité d'esprit dans la découverte des harmonies et des révolutions des globes célestes? Enfin, qui pourrait dire toutes les connaissances dont l'esprit humain s'est enrichi touchant les choses naturelles, surtout si on voulait insister sur chacune en particulier, au lieu de les rapporter en général? Pour défendre même des erreurs et des faussetés, combien les philosophes et les hérétiques n'ont-ils pas fait paraître d'esprit? car nous ne parlons maintenant que de la nature de l'entendement humain, qui sert d'ornement à cette vie mortelle [1].»

[1] *Cité de Dieu*, liv. XXII, chap. XXIV, pag. 339, 340, tom. IV; trad. de M. Saisset.

Saint Augustin indique l'origine des inventions humaines. Les hommes, par l'intelligence qui est en eux, se voyant, au commencement des temps, engagés, par une certaine liaison naturelle, à vivre en commun avec d'autres hommes qui avaient tous la même raison, et remarquant, de plus, qu'ils ne pourraient avoir de société les uns avec les autres s'ils ne parlaient ensemble; les hommes, dis-je, pour fournir à leurs esprits le moyen de se communiquer mutuellement leurs pensées, reconnurent qu'il fallait donner des noms aux choses, c'est-à-dire les distinguer par certains sons, afin que, dans l'impuissance où étaient les âmes de se connaître immédiatement par elles-mêmes et d'entretenir leur union, les sens devinssent les interprètes de leurs sentiments [1].

Mais cela ne suffisant pas encore, pour faire entendre les paroles des absents la raison inventa les lettres, marquant et discernant toutes les différentes

[1] Saint Augustin, dans la *Revue de ses ouvrages*, ne rétracte pas cette hypothèse sur l'origine de la parole, et il la reproduit dans d'autres écrits. Il y affirme qu'Adam est le plus grand des sages, puisqu'il inventa le langage, qu'il imposa d'abord des noms aux animaux terrestres et aux oiseaux, et qu'il en donna aussi plus tard aux poissons lorsqu'il les connut mieux (*Op. imp. contr. Julian.*, lib. V, tom. X; *De genes.*, lib. IX, cap. XII, tom. III, 1a pars). Saint Augustin, il est vrai, soutient que l'enfant ne parle que parce qu'il entend parler (*De quant. anim.*, cap. XXXV, tom. I); mais cette assertion n'est pas contraire à son hypothèse sur l'origine du langage. Adam n'a pas été créé enfant, et son âme, dès le moment de sa création, a été unie à des organes parfaitement développés.

accentuations de la bouche et de la langue. Or, ils n'auraient pu rien exécuter de tous ces desseins, si la multiplicité des choses eût demeuré toujours dans une étendue vague et presque infinie et n'eût point été resserrée dans des bornes fixes et déterminées. Il fallut donc recourir aux nombres, dont l'extrême utilité se fit bientôt sentir. L'invention des lettres et des nombres eut pour conséquence la profession des arithméticiens et des maîtres d'écriture, qui fut comme l'enfance de la grammaire, à qui Varron a donné le nom de *littérature*.

La raison, faisant toujours de nouveaux progrès, s'aperçut que, parmi ces mêmes sons produits au dehors, dont nous nous servons pour parler et qu'elle avait déjà marqués par des lettres, il y en avait qui, tout formés, pour ainsi dire, par une simple aspiration diversement réglée, coulaient du gosier sans se briser ni se heurter en aucune manière. Elle reconnut que d'autres, pressés différemment par la bouche, rendaient cependant un certain bruit, et que d'autres enfin ne pouvaient sortir sans le secours de ces aspirations. Elle donna donc aux lettres le nom de voyelles, de semi-voyelles et de consonnes, selon l'arrangement où l'on vient de les rapporter. Ensuite elle marqua les syllabes.

Elle distribua tout ce qui concernait le langage en huit genres différents et en huit parties, et elle distingua avec une ingénieuse habileté tous leurs mouvements, leur intégrité et leurs liaisons. Alors, se sou-

ıant des nombres et des mesures, elle s'appliqua égler les diverses tenues des mots et des syllabes, cela lui fit connaître que le temps avait ses distances, nt les unes étaient doublement plus longues que les ıtres et donnaient aux syllabes plus ou moins de lenur et de vitesse. Elle en fit des remarques et les réuisit sous des règles fixes.

La grammaire pouvait être là dans sa perfection; ıais parce qu'elle nous dit hautement, par son nom, u'elle enseigne les lettres humaines, il est arrivé u'on a regardé comme lui appartenant nécessairenent tout ce qui s'écrit et qui mérite d'occuper une lace dans la mémoire, de sorte qu'à la grammaire 'est venu joindre, sous un seul nom qui comprend ne infinité de choses différentes, ce que nous appelons l'*histoire*, science plus remplie de discussions et le recherches que de plaisir et de vérité, et d'un plus rand travail encore pour les grammairiens que pour les historiens mêmes [1].

La raison appelle dialectique la science qui montre omment il faut enseigner et comment il faut apprendre, ù la raison même se manifeste et découvre ce qu'elle st, ce qu'elle veut, ce qu'elle peut. La raison donna le nom de rhétorique à la science qui a pour but de persuader le juste, l'utile, l'honnête, en répandant sur

[1] *De ord.*, lib. II, cap. XII, n. 37. D'après saint Augustin, l'historien doit rechercher et rapporter les faits; le style appartient principalement au grammairien.

les paroles la diversité féconde de ces puissants attraits, qui lui donnent la force de toucher et d'ébranler les cœurs à son gré.

La raison avait inventé la grammaire, la dialectique et la rhétorique ; mais, prompte en son discernement, elle s'aperçut bientôt de la différence qui a existé entre le son et la chose dont il est le signe. Elle comprit donc que les oreilles ne peuvent juger que le son, et qu'il y en a de trois sortes : celui qui est produit par la voix dans les êtres animés, celui que rendent par le souffle les orgues et autres instruments semblables, et celui qui sort d'un instrument battu... Elle voyait combien cette matière était vile et méprisable, si une juste mesure de temps et une diversité réglée d'un son tantôt plus haut, tantôt plus bas, n'y donnaient quelque forme ; elle reconnut que c'étaient là les principes qu'elle avait appelés des pieds et des accents, dans la grammaire....

Ayant facilement remarqué que la brièveté et la longueur des syllabes sont à peu près également répandues dans le discours, elle essaya de disposer et de joindre ces différents pieds sous des arrangements fixes, et, consultant dans cette première recherche l'impression qu'en recevait l'organe de l'ouïe, elle partagea certaine mesure et certaine cadence qu'elle appela césures et membres. De crainte aussi que ces pieds ne fissent trop de chemin et ne s'étendissent plus loin que l'esprit ne peut porter sa vue, elle leur imposa des règles pour retourner sur leurs pas, et de

ι est venu le nom de *vers*, qu'elle leur donna. A l'égard e ce qui n'était pas fixé ni renfermé dans certaines ɔornes, mais qui roulait pourtant sur des syllabes arrangées selon les lois de la raison, elle l'appela du nom de cadence ou de mesure, c'est-à-dire de nombre.

La raison comprit que les nombres régnaient dans les cadences et dans l'harmonie, et qu'ils étaient le principe de toute perfection.... Elle avait beaucoup de peine à supporter que leur lumière si éclatante et si pure fût obscurcie par des instruments sensibles comme les paroles ; elle remarquait que ce que voit l'esprit est toujours présent, et par conséquent immortel ; les nombres lui paraissaient de ce genre, et elle découvrait en même temps que le son n'a qu'un être fugitif qui s'écoule dans le passé et qui s'imprime dans la mémoire. La raison alors, favorisant les vraisemblances fabuleuses des poètes, chercha une fiction qui eût quelque rapport avec une race et inventa que les Muses étaient filles de Jupiter et de la Mémoire ; c'est de là que cette science qui tient de l'intelligence et des sens a pris le nom de musique.

La raison examina si cette ligne, cette rondeur, ou toute autre forme ou figure qu'elle aperçoit au dehors, est semblable à celle que l'intelligence comprend ; elle la trouva beaucoup moins parfaite et comprit qu'il n'y avait nulle comparaison à faire entre ce que voyaient les yeux et ce que voyait l'esprit. Ayant disposé et distingué cette connaissance, elle la réduisit en science et l'appela géométrie.

Le mouvement des cieux l'embarrassait beaucoup et semblait l'inviter à une étude approfondie; elle comprit donc par les révolutions uniformes des temps, par le cours invariable et régulier des astres, par la durée si juste de ces intervalles, que les proportions et les nombres en faisaient toute la beauté, et, les réduisant pareillement en ordre, par des définitions et des divisions, elle donna naissance à l'astronomie[1], qui est un grand sujet d'études pour les personnes religieuses et un grand supplice pour les curieux[2].

La subtilité des actes produits par la pointe de l'esprit, et la rapidité de ses opérations, attestent sa puis-

[1] Saint Augustin se sert du mot *astronomie* pour désigner l'astrologie et l'astronomie, mais il distinguait nettement leurs objets divers. Il combat la folle prétention des astrologues, qui, soutenant que les destinées humaines sont soumises fatalement aux astres, n'hésitaient pas à marquer quand un homme doit pécher ou quand il doit commencer à bien vivre; quand Mars en fera un homicide ou Vénus un adultère. Saint Augustin rend justice à la science des astronomes. Ils ont fait un grand nombre de découvertes; ils ont prédit, plusieurs années auparavant, les éclipses du soleil et de la lune, leur grandeur, et le jour et l'heure où elles devaient arriver; et comme leur calcul était juste, l'événement s'est trouvé conforme à la prédiction. Ils ont même inventé et laissé des règles sûres, dont on se sert encore aujourd'hui, au moyen desquelles on a trouvé l'année, le mois, le jour et l'heure des éclipses avec les degrés d'immersion, et ces règles sont infaillibles. Les astrologues étaient appelés mathématiciens. Ce sont les mathématiciens-astrologues que saint Augustin traite d'ennemis de Dieu et de la foi.

[2] *De ord.*, lib. II, cap. XIII, XIV, XV, tom. II. (Voy. la note BBB, appendice des 2e et 3e parties.)

ce. A Dieu ne plaise que vous compariez l'esprit
: corps terrestres! ils ne méritent pas d'entrer en
nparaison avec lui; les corps célestes même n'y
uvent entrer. Quel brillant peut-on trouver dans la
mière du soleil, de la lune et des autres astres, qui
ale le brillant de l'esprit humain? Si on veut même
 regarder la subtilité, il n'y a pas de comparaison
tre la vitesse avec laquelle l'esprit pousse ses pen-
les, et celle dont le soleil répand sa lumière. Voit-on
ever le soleil, l'esprit, dans un instant, pense tout ce
ue fera le soleil dans sa course, et cela d'une manière
i vive que son cours, quoique très-rapide d'ailleurs,
araît très-lent en comparaison; car il lui faut un jour
ntier pour aller de l'orient à l'occident, et l'esprit par-
ourt toute cette carrière dans un seul moment: l'es-
rit est donc quelque chose de grand [1].

L'entendement s'élève jusqu'à l'idée de Dieu, mais
l sait mieux ce que Dieu n'est pas que ce qu'il est.
L'entendement conçoit, il est vrai, par intuition les
érités nécessaires qui sont la base de ses jugements;
nais il acquiert les autres vérités par le travail pé-
ible et progressif de la réflexion. Il ne peut embrasser
ous les êtres contingents, et l'idée qu'il s'en forme,
oin d'être toujours une connaissance claire, est souvent
me opinion erronée. Il essaie quelquefois d'atteindre
ux objets extérieurs sans le secours des images, et

[1] *In Joan. Evang.*, tract. XX, cap. V, n. 12, tom. III, 2a pars.
(Voy. la note CCC, appendice des 2e et 3e parties.)

souvent il veut, à l'aide de ces images, comprendre les objets spirituels. En suivant ces procédés, il méconnaît la nature des corps et des esprits, et tombe dans de graves erreurs.

La parole témoigne de la grandeur et de la faiblesse de l'entendement, l'institution du langage prouve sa puissance, les imperfections et les abus du langage sont des marques de sa faiblesse[1]. La vérité et la fausseté sont indépendantes des ornements du discours comme la bonté des viandes ne dépend point de la qualité des plats où on les sert. Cependant on s'imagine souvent que les choses sont vraies parce qu'elles sont bien dites, ou fausses parce qu'elles le sont mal; ou bien qu'elles sont vraies parce qu'elles sont dites sans art, et fausses quand elles sont relevées par un discours brillant[2].

CHAPITRE VI.

Volonté et libre Arbitre.

Il y a une différence entre la volonté et le libre arbitre. L'amour est le poids de la volonté. Vouloir, c'est se porter vers un objet qui plaît, ou se détourner d'un objet qui déplaît. C'est une loi de la volonté, fondée sur sa nature, de ne céder qu'à l'attrait. C'est à l'at-

[1] *Conf.*, lib. XI, cap. XX, tom. I; *Cont. Faust.*, lib. XXII, cap. XVIII; *Op. imperf. cont. Julian.*, lib. V, tom. X.
[2] *Conf.*, lib. V, cap. VII, tom. I.

... la volonté cède lorsque, devant deux maux ...tables, elle veut le moindre pour éviter le plus ...d. La vue de l'objet présenté par l'esprit fait naître ...ait dans la volonté; l'esprit produit lui-même ...quefois cette vue, il la reçoit d'autres fois sans en ...aître l'origine ou la cause.

...es attraits de la volonté sont divers et souvent con-...es. La volonté éprouve l'attrait pour le bien moral, ...les passions, pour les choses indifférentes et pour ...aprices. L'attrait des passions est contraire à celui ...ien moral. L'attrait du plaisir sensible est plus vif ...linaire que celui du plaisir moral; la vivacité et ...rgie des attraits varient suivant les dispositions ...individus et les différentes circonstances de temps ...e lieu.

...n pouvoir actif, modérateur, le libre arbitre, ... son concours à la volonté. L'attrait du devoir et ...i des passions sollicitent-ils en même temps la ...nté, dans ce conflit, tantôt le premier est plus ...tantôt le second plaît davantage. D'après la loi de ...ature, la volonté doit céder à l'attrait le plus vif. ... le libre arbitre intervient: il a la puissance de ...endre la détermination de la volonté, pour donner ...mps à la raison de présenter l'idée du devoir sous ...raits propres à rendre l'attrait du devoir supérieur ...lui de la passion. C'est ainsi qu'il choisit entre le ... et le mal et détermine la volonté.

...i les efforts du libre arbitre sont couronnés de ...ès, la volonté cède à l'attrait du devoir, et l'homme

pratique la vertu. Si le libre arbitre faiblit et se lasse, la volonté cède à l'attrait de la passion, et l'homme s'abandonne au vice. Mais, dans le premier cas, l'âme sent que le libre arbitre aurait pu ne pas continuer ses efforts ; et dans le second, qu'il aurait pu les continuer encore.

De là, le mérite et le démérite, la satisfaction de la conscience et le remords. L'homme a donc le pouvoir d'éviter le vice et de pratiquer la vertu ; il peut aussi agir ou ne pas agir, mais il a plus d'empire sur son corps que sur lui-même.

Ainsi la raison, la volonté, le libre arbitre interviennent dans tout acte volontaire et libre, et chacune de ces facultés remplit une destination spéciale. La raison juge l'objet, c'est-à-dire délibère ; la volonté cède à l'attrait le plus vif, et par conséquent se détermine ; le libre arbitre permet à la volonté de céder à cet attrait, en donnant le *coup du consentement ;* quand l'acte de la volonté a pour objet une action extérieure, l'homme l'accomplit, si des obstacles indépendants de sa volonté ne s'y opposent point.

Cette doctrine de saint Augustin sur la volonté et sur le libre arbitre, dont nous venons de présenter le résumé, est développée dans ses écrits.

Autre chose est vouloir, autre chose est pouvoir. Quoique l'on veuille, il ne s'ensuit pas que l'on puisse, et, quoique l'on puisse, il ne s'ensuit pas que l'on veuille.... Avoir la volonté d'une chose, c'est la vouloir; en avoir la puissance, c'est la pouvoir: il n'y a plus

qu'à en avoir la volonté pour la faire. On ne dit pas néanmoins qu'on ait la volonté de faire une chose, si on la fait malgré soi. Si cependant on y regarde de près, on trouvera que même ce qu'on fait malgré soi ne se fait que parce qu'on le veut; c'est seulement parce qu'on aimerait mieux ne le point faire, que l'on dit qu'on le fait contre sa volonté. Mais enfin, quoi que l'on fasse, on ne le fait que parce ce qu'on veut éviter le mal qui en arriverait si on ne le faisait point.

Quand la volonté de ne le pas faire est si forte qu'on aime mieux souffrir ce mal, on tient bon, et on ne le fait pas. Lorsqu'on le fait, on ne le fait donc que parce qu'on le veut, quoique ce ne soit pas d'une volonté pleine et entière. Quand l'effet suit cette volonté, on ne peut pas dire que le pouvoir ait manqué; et s'il avait manqué à celui qui, cédant à la violence, aurait voulu faire ce qu'on le contraint de faire, nous dirions que l'effet n'a manqué de s'ensuivre que faute de pouvoir, mais non pas faute de volonté. Quand, au contraire, ce n'est que faute de vouloir qu'on ne fait pas la chose, nous disons qu'on en avait le pouvoir, mais non pas la volonté, et que c'est ce qui est cause qu'on ne l'a pas fait....

Il n'en faut pas davantage pour voir clairement que *le pouvoir n'est autre chose que ce qui nous met en état de n'avoir besoin que de la volonté pour agir*. Ainsi, une chose est en notre pouvoir lorsque nous sommes dans un tel état que si nous voulons la faire nous la

faisons, et que si nous ne la faisons pas nous ne voulons pas la faire[1].

La volonté est un mouvement de l'âme, sans que rien l'y force, pour repousser ou rechercher un objet[2]. Il n'y a rien qui soit plus au pouvoir de la volonté que la volonté même, lorsqu'elle fait son choix et se détermine ; et notre volonté ne serait pas une volonté, si elle n'était en notre pouvoir[3]. Saint Augustin appelle *souffrance* plutôt que *volonté* l'acte par lequel l'âme choisit un petit mal pour en éviter un plus grand[4].

Tout ce qui est fondé sur une nécessité naturelle échappe à la délibération et au choix de la volonté. On voit par là combien il serait absurde de prétendre qu'il n'appartient pas à notre volonté de vouloir être heureux, parce qu'il nous est impossible de ne pas le vouloir; c'est la suite de l'heureuse constitution de notre nature[5].

Le libre arbitre est une force capable de se porter au bien et au mal ; il est placé dans un certain milieu entre ces deux contraires ; dans l'exercice du libre arbitre, la raison examine ce qu'il faut choisir, ce qu'il faut éviter[6]. L'homme, créature raisonnable, a reçu de

---

[1] *De spirit. et litt.*, cap. XXXI, tom. X. (Voy la note DDD, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *De duabus animab.*, cap. X, tom. VIII.

[3] *De lib. arb.*, lib. III, cap. III, tom. I.

[4] *Conf.*, lib. VII, cap. III, tom. I.

[5] *De natura et gratia*, cap. LXV, tom. X.

[6] *De spirit et litt.*, cap. XXXIII, tom. X.

ı le libre arbitre. S'il est vrai que l'homme est
bien, et qu'il ne pourrait faire le bien s'il ne le
lait, il a dû avoir une volonté libre sans laquelle
e le pourrait jamais. Et il ne faut pas croire que,
ique ce soit par elle qu'on pèche, Dieu l'ait faite
r cela....

l a dû la donner à l'homme, puisque sans elle il ne
t vivre dans l'ordre; et ce qui fait connaître que
t pour cette fin qu'elle a été donnée, c'est que,
nd quelqu'un s'en sert pour pécher, Dieu l'en pu-
or, il y aurait de l'injustice à le faire si la volonté
e était donnée aussi bien pour pécher que pour
ı vivre. Car comment pourrait-on punir avec jus-
celui qui aurait fait de sa volonté l'usage pour
iel il l'avait reçue? Ainsi, quand Dieu punit le
ieur, que vous semble-t-il dire autre chose, sinon:
rquoi ne vous êtes-vous pas servi de votre volonté
e pour bien vivre, puisque je ne vous l'avais don-
que pour cet usage.

le plus, ce bien qui fait donner des louanges à la
ce dans les mauvaises actions qu'elle punit, et
; les bonnes œuvres qu'elle récompense, que de-
drait-il si l'homme était privé d'une volonté libre?
il n'y aurait plus de péchés et de bonnes actions
ı volonté ne les faisait pas librement. Ainsi, il y
it de l'injustice dans la peine et dans la récom-
ie, si l'homme n'avait pas une volonté libre. Or,
a dû avoir de la justice dans la récompense et dans
eine, car il n'y a que cela seul qui donne le nom

de bien à tout ce qui vient de Dieu ; Dieu a donc pu donner une volonté libre à l'homme [1].

Sans le libre arbitre que Dieu a donné à l'âme raisonnable, il n'y aurait point de mérite pour elle ; il faut que l'homme soit bon, non par nécessité, mais librement, car celui qui agit par la nécessité et non point par sa libre volonté ne fait point mal [2]. Dieu ordonne à l'homme de ne point commettre d'adultères ni d'autres crimes. Dieu lui aurait-il imposé ces commandements, si l'homme n'avait eu le libre arbitre pour les observer [3] ?

L'existence du libre arbitre est incontestable : ceux qui s'efforcent de l'ébranler par des *badineries* plutôt que par des raisonnements, sont si aveugles qu'ils ne s'aperçoivent pas qu'ils disent librement des absurdités et des sacriléges [4].

Qu'y a-t-il de plus *inique* que les *paroles* par lesquelles le méchant, convaincu d'une mauvaise action, prétend encore éviter de passer pour méchant ? il ne peut ni cacher son action, ni soutenir qu'elle soit bonne, ni disconvenir qu'il en soit l'auteur, et il veut en rejeter la faute sur un autre, comme s'il voulait par là se soustraire au supplice qu'il mérite. Ainsi, ne voulant pas être criminel, il le devient d'autant plus

[1] *De lib. arb.*, lib. I, cap. I, tom. I. (Voy. la note EEE, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *Contra Fortunat. disputat.*, 11, tom. VIII.

[3] *De grat. et lib. arb.*, cap. IV, tom. X.

[4] *De quant. anim.*, cap. XXXVI, tom. I.

ne prend pas garde qu'en excusant son péché au
de s'en accuser, c'est le pardon qu'il repousse et
pas la peine....

r, il y a plusieurs sortes d'excuses par lesquelles
iommes tâchent de couvrir leurs péchés. Les uns
laignent qu'ils sont emportés par une certaine né-
ité de destinée, et s'en prennent à la force des astres,
endant que le ciel règle le cours de toutes choses,
l'ainsi il est le premier coupable du mal qu'ils font.
itres attribuent leurs péchés à la fortune, dont
roient que tout dépend, en exceptant néanmoins
igement qu'ils portent des choses; car ils sou-
ient que c'est la lumière de la raison qui le forme
n pas la témérité du hasard, ne voyant pas quelle
ivagance c'est de vouloir que ce soit la raison qui
asse juger, et de prétendre en même temps que
le hasard qui les fait agir [1].

e libre arbitre est un don de Dieu, quoique l'homme
buse. Un interlocuteur de saint Augustin, dans
vres du *libre arbitre*, lui fait cette objection : Je
iens que Dieu a donné la volonté libre ; mais, je
prie, ne vous semble-t-il pas qu'elle ne devrait
t se tourner vers le mal, puisqu'elle a été donnée
faire le bien ? Saint Augustin répond : J'espère
Dieu daignera m'inspirer une réponse, ou plu-
que vous-même, instruit intérieurement par la vé-

[1] *le contin.*, cap. V, tom. VI. (Voy. la note FFF, appendice
e et 3e parties.)

rité qui est la souveraine maîtresse de tous les hommes, vous trouverez une réponse au fond de votre cœur.

Mais, supposé que vous soyez bien affermi dans la connaissance de ce que je vous avais demandé, savoir : que Dieu nous a donné une volonté libre, permettez-moi de vous demander encore si l'on peut dire qu'on aurait dû ne pas nous donner ce que nous confessons nous venir de Dieu ; car s'il est incertain qu'il nous ait donné cette volonté, nous avons raison d'examiner si elle est bien donnée, afin que si nous découvrons que nous avons dû la recevoir, nous reconnaissions aussi que nous l'avons reçue de celui de qui procèdent tous les biens.

Que si nous venons à découvrir qu'elle n'a pas dû nous être donnée, nous comprendrons en même temps qu'elle ne nous vient pas de celui que l'on ne peut condamner sans crime. Mais s'il est constant que Dieu en soit l'auteur, il faut avouer que, de quelque manière qu'elle nous soit donnée, elle ne l'est ni n'a dû l'être autrement qu'elle l'a été, venant de celui dont la conduite est au-dessus de notre examen et de nos censures [1].

L'homme abuse du libre arbitre ; mais comme c'est un don de l'Être sage et tout-puissant, l'abus de cette faculté ne porte la perturbation dans aucune partie de l'ordre providentiel [2].

[1] *De lib. arb.*, lib. II, cap. II, tom. I.
[2] *De quant. anim.*, cap. XXXVI, tom. I.

faut pas s'imaginer que la toute-puissance de manqué de moyens pour rendre l'homme im- ; mais il a jugé plus à propos de le créer de te qu'il dépendît de son choix de pécher ou s pécher, lui défendant l'un et lui commandant afin qu'en s'abstenant de pécher pendant qu'il it, il méritât d'arriver à un état où il ne le plus [1].

faisons le bien lorsque le plaisir que nous y , supérieur à celui que nous sentons que nous en faisant le mal, nous empêche de le faire [2]. sistons au péché lorsque nous éprouvons un e la justice qui surmonte dans nos cœurs l'af- les choses temporelles [3].

deux sortes de bien : le bien véritable, surna- arfait ; le bien moral, naturel, incomplet. Le oitre ne peut pratiquer le premier sans le con- la grâce ; il peut tout seul faire une partie nd, et d'une manière imparfaite. Les païens, ies qu'ils étaient, et n'ayant ni la connaissance lte du vrai Dieu, n'ont pas laissé de faire cer- tions que les règles des mœurs non-seulement permettent pas de condamner, mais qu'elles ligent même d'approuver....

n'in., cap. VI, tom. VI.
, cap. VIII, tom. VI. (Voy. la note GGG, appendice des arties.)
irid, tom. VI.

Cependant, si on examine la fin de ces action peine *en trouverait-on* qui se pussent soutenir (*inveniuntur*)[1], bien loin de mériter d'être louées co justes. Néanmoins, comme les affections terrestre charnelles n'ont pas tellement effacé l'image de I dans l'âme de l'homme qu'il n'y en reste encore q ques faibles traits, je veux bien qu'on puisse dir quelques-uns que, lors même qu'ils vivaient d l'impiété, ils ont pu approuver ou même suivr loi en quelque chose[2]. L'homme trouve donc en l même le moyen de faire quelque bien, mais non de l'accomplir, c'est-à-dire de le porter à sa dern perfection[3].

Il y a des hommes qui n'ont pas les vertus de c tinence et de tempérance avec toute leur beauté qui cependant contiennent avec une force qui donn l'admiration les dérèglements de la chair et de l' prit[4]. Saint Augustin loue le courage, l'intégrité e désintéressement d'Alypius encore païen[5]. Il rapp que Polémon, non-seulement débauché et ivrogne, n dans un état d'ivresse, ayant entendu Xénocrate d courir sur la tempérance, fut converti sur-le-cha

[1] *De spirit. et litt.*, cap. XXVIII, tom. X.
[2] *Ibid.*, cap. XXVIII, tom. X. (Voy. la note HHH, appendice 2e et 3e parties.)
[3] *De contin.*, cap. VIII, tom. VI.
[4] *Ibid.*, cap. XII.
[5] *Conf.*, lib. VI, cap. X, tom. I.

s raisons de ce philosophe, et mena ensuite une ute différente [1].

soutient que cette conversion fut un don de Dieu, ıe tous les biens du corps et de l'esprit. Vous z bien mieux fait de dire, faisait-il observer à ı, que ces vertus (des impies) sont en eux des de Dieu dont les raisons nous sont inconnues ; ıe c'est par un jugement très-caché, mais très- que nous voyons parmi les hommes, dans l'ordre nature, une si grande diversité dès leur nais- . Il énumère ensuite leurs différents défauts et diverses qualités naturelles [2]. Il rappelle enfin le libre arbitre est aidé par l'orgueil, qui est une ꞊ image de la véritable liberté [3].

Cicéron soutient de toutes ses forces que la science hoses à venir ne se rencontre ni en Dieu ni dans me... Admettre un Dieu et lui refuser la pre- ce, c'est l'extravagance la plus manifeste...

Qu'est-ce donc que Cicéron appréhendait si fort dans science, pour la combattre avec une si déplora- rdeur ? C'est, sans doute, que si tous les événe- s à venir sont prévus, ils ne peuvent manquer accomplir dans le même ordre où ils ont été pré- .. Ce point accordé, ajoute-t-il, toute l'écono- umaine est renversée ; c'est en vain qu'on fait

pist. CLXIV, tom. II.
nt. Julian., lib. IV, cap. III, tom. X.
e ver. relig., cap. XLVIII, tom. I.

des lois, en vain qu'on a recours aux reproches, aux louanges, aux blâmes, aux exhortations : il n'y a point de justice à récompenser les bons, ni à punir les méchants[1].

» C'est donc pour prévenir des conséquences si monstrueuses, si absurdes, si funestes à l'humanité, qu'il rejette la prescience et réduit les esprits religieux à faire un choix entre ces deux alternatives, qu'il déclare incompatibles : ou notre volonté a quelque pouvoir, ou il y a une prescience. Démontrez-vous une de ces deux choses : par là-même, suivant Cicéron, vous détruisez l'autre, et vous ne pouvez affirmer le libre arbitre sans nier la prescience. C'est pour cela que ce grand esprit en vrai sage qui connaît à fond les besoins de la vie humaine, se décide pour le libre arbitre, mais afin de l'établir il nie toute science des choses futures ; et voilà comment, en voulant faire l'homme libre, il le fait sacrilége. Mais un cœur religieux repousse cette alternative, il accepte l'un et l'autre principe, etc[2]. »

Saint Augustin s'est proposé de montrer que le libre arbitre n'est pas incompatible avec la prescience. Il

[1] Ce passage ne se rencontre pas dans le *De divinatione* ; mais l'on trouve, au chapitre XVII du *De fato*, quelques lignes tout à fait analogues. Saint Augustin n'a pas dit le contraire. Les Bénédictins, qui ont le soin d'indiquer à la marge les sources où il puise, ne marquent pas où se trouve la pensée que saint Augustin attribue à Cicéron ; mais ils renvoient, dans le cours du chapitre, aux traités *De divinatione* et *De fato*.

[2] *Cité de Dieu*, liv. V, chap. IX, tom. I ; trad. de M. Saisset.

ésente cette solution : Il y a, dans l'univers, des uses physiques et des causes morales. Les premiè- s sont régies par des lois nécessaires qui produisent es effets également nécessaires ; le mot nécessaire est ris ici dans toute la rigueur du terme. Les causes orales actives et volontaires sont soumises à des lois écessaires, en prenant ce mot comme synonyme d'in- aillibles.

D'après une de ces lois, la volonté cède toujours à 'attrait le plus vif. Le libre arbitre peut bien prolon- er la délibération, retarder la détermination de la vo- onté; mais la volonté, après le *coup du consentement* onné par le libre arbitre, cédera toujours à l'attrait ui fera sur elle la plus forte impression. On conçoit isément que la prescience divine se concilie avec la onnaissance certaine que Dieu a des causes physi- ues et de leurs effets. Dieu a créé ces causes, il est auteur de leurs lois; il doit donc les connaître de oute éternité, ainsi que leurs effets, qui sont néces- aires.

Dieu a créé les causes morales et actives ; il est auteur des lois auxquelles elles sont soumises. Ces ois sont infaillibles et leurs effets le sont également. e libre arbitre est impuissant par lui-même à opérer bien surnaturel; il peut l'opérer moyennant un se- ours surnaturel, il peut aussi ne pas l'opérer, et il opère toujours quand Dieu lui vient en aide par un ecours efficace; car, par ce secours, l'attrait pour le ien surnaturel est plus vif que l'affection pour les

choses temporelles. Dieu accorde ce secours aux bon nes volontés, le refuse aux mauvaises.

L'infaillibilité des effets des causes morales dépen dant du don ou du refus d'un secours efficace, la con naissance que Dieu a, de toute éternité, de ce do ou de ce refus, des causes morales, de leurs lois et d leurs effets, doit être accompagnée de la connaissanc certaine de nos actions dans l'ordre surnaturel, qu n'est pas en opposition avec le libre arbitre.

S'agit-il d'actions indifférentes ou de l'ordre pure ment moral, la connaissance certaine que Dieu en a, d toute éternité, ne porte pas atteinte au libre arbitre. E effet, Dieu, de toute éternité, connaît tous les hom mes, leurs dispositions naturelles bonnes ou mauvai ses, leurs habitudes, les circonstances dans lesquelle ils se trouveront placés, les idées que les causes in térieures ou extérieures leur présenteront à l'esprit, l degré d'intensité de l'impression qu'elles produiron sur la volonté, la durée de la délibération, enfin la de termination de la volonté qui cédera toujours à l'attra le plus vif.

« L'aveu même de Cicéron, que rien n'arrive q ne suppose avant soi une cause efficiente, suffit i pour le réfuter. Il ne lui sert de rien d'ajouter q toute cause n'est pas fatale, qu'il y en a de fortuite de naturelles, de volontaires; c'est assez qu'il reco naisse que rien n'arrive qui ne suppose avant soi u cause efficiente, car il est des causes fortuites d' vient même le nom de fortune, nous ne le nions pa

nous disons seulement que ce sont des causes cachées, et nous les attribuons à la volonté du vrai Dieu.

» De même pour les causes naturelles, que nous ne séparons pas de la volonté du Créateur de la nature. Restent les causes volontaires, qui se rapportent, soit à Dieu, soit aux hommes... Dans la volonté de Dieu réside la toute-puissance, par laquelle il aide les bonnes volontés des esprits créés, juge les mauvaises, les ordonne toutes, accorde la puissance à celles-ci et la refuse à celles-là ; car, comme il est le créateur de toutes les natures, il est le dispensateur de toutes les puissances, mais non pas de toutes les volontés, les mauvaises ne venant pas de lui, puisqu'elles sont contre la nature qui vient de lui....

» Nous affirmons deux choses : la première c'est que Dieu connaît tous les événements avant qu'ils ne s'accomplissent ; c'est que nous faisons par notre volonté tout ce que nous sentons et savons ne faire que parce que nous voulons.... La vraie question est de savoir si, du moment qu'il y a pour Dieu un ordre déterminé de toutes les causes, il faut refuser tout libre arbitre à la volonté ; nous le nions : en effet, nos volontés étant les causes de nos actions, font elles-mêmes partie de cet ordre des causes qui est certain pour Dieu et embrassé par sa prescience. Par conséquent, celui qui a vu d'avance toutes les causes des événements n'a pu ignorer parmi ces causes les volontés humaines, puisqu'il y a vu d'avance les causes de nos actions.

» Nos volontés ont le degré de puissance que Dieu

leur assigne par sa volonté et sa prescience ; d'où il résulte qu'elles peuvent très-certainement tout ce qu'elles peuvent et qu'elles feront effectivement ce qu'elles feront, parce que leur puissance et leur action ont été prévues par celui dont la prescience est infaillible....

» Si on appelle nécessité pour l'homme ce qui n'est pas en sa puissance, ce qui se fait en dépit de sa volonté, comme par exemple la nécessité de mourir, il est évident que nos volontés qui font que notre conduite est bonne ou mauvaise, ne sont pas soumises à une telle nécessité... Telle est la propre essence du vouloir : si nous voulons, il est ; si nous ne voulons pas, il n'est pas, puisqu'enfin on ne voudrait pas, si on ne voulait pas.

» Mais il y a une autre manière d'entendre la nécessité, comme quand on dit qu'il est nécessaire que telle chose soit ou arrive de telle façon : prise en ce sens, je ne vois dans la nécessité rien de redoutable, rien qui supprime le libre arbitre de la volonté. On ne soumet pas, en effet, à la nécessité la vie et la prescience divines, en disant qu'il est nécessaire que Dieu vive toujours et prévoie toutes choses, pas plus qu'on ne diminue la puissance divine en disant que Dieu ne peut ni mourir ni être trompé...

» On aurait tort de conclure que rien ne dépend de notre volonté, sous prétexte que Dieu a prévu ce qui devait en dépendre, car ce serait dire que Dieu a prévu là où il n'y a rien à prévoir. Si, en effet, celui qui a

prévu ce qui devait dépendre un jour de notre volonté a véritablement prévu quelque chose, il faut conclure que ce quelque chose, objet de sa prescience, dépend en effet de notre volonté... Nous confessons ces deux principes avec la même foi et la même sincérité : la prescience pour bien croire, le libre arbitre pour bien vivre. Impossible d'ailleurs de bien vivre, si on ne croit pas de Dieu ce qu'il est bien d'en croire....

» Ainsi, ce n'est pas en vain qu'il y a des lois, ni qu'on a recours aux réprimandes, aux exhortations, à la louange et au blâme, car Dieu a prévu toutes ces choses, et elles ont tout l'effet qu'il a prévu qu'elles auraient; et, de même, les prières servent pour obtenir de lui les biens qu'il a prévu qu'il accorderait à ceux qui prient; et enfin, il y a de la justice à récompenser les bons et à châtier les méchants. Un homme ne pèche pas, parce que Dieu a prévu qu'il pécherait; tout au contraire, il est hors de doute que, quand il pèche, c'est lui-même qui pèche, celui dont la prescience est infaillible ayant prévu que son péché.... n'aurait d'autre cause que sa propre volonté. Et, sans doute, s'il ne veut pas pécher, il ne pèche pas; mais alors Dieu a prévu qu'il ne voudrait pas pécher [1]. »

Saint Augustin traite la même question dans un dialogue.

AUGUSTIN. Si dans un an, par exemple, vous devez

[1] *Cité de Dieu*, liv. V, chap. IX, X, tom. I; trad. de M. Saisset.

être heureux, Dieu vous fera heureux dans un an.

ÉVODIUS. Oui.

AUG. Il prévoit donc aujourd'hui ce que vous serez dans un an ?

ÉVOD. Il l'a toujours prévu, et je conviens qu'il le prévoit encore maintenant, si cela doit arriver ainsi.

AUG. Dites-moi, je vous prie, n'êtes-vous pas sa créature, ou votre bonheur ne s'accomplira-t-il pas en vous ?

ÉVOD. Je suis sa créature, et ce sera en moi-même que s'accomplira mon bonheur.

AUG. De sorte que, si Dieu vous fait heureux, votre bonheur s'accomplira en vous nécessairement et non pas volontairement ?

ÉVOD. La volonté est pour moi une nécessité.

AUG. Vous serez donc heureux malgré vous ?

ÉVOD. Hélas ! s'il était en mon pouvoir de l'être, je le serais dès à présent, car dès à présent je veux l'être ; et je ne le suis pas encore, parce que ce n'est pas moi, mais Dieu, qui me fait heureux.

AUG. La vérité vous fait dire de vous ce qu'il en faut dire ; car vous ne pourriez pas croire qu'il y eût autre chose en notre puissance, que ce que nous faisons quand nous voulons ; et c'est pour cela qu'il n'y a rien qui soit plus au pouvoir de la volonté que la volonté même, puisque aussitôt qu'il faut vouloir elle agit sans retard, de manière que nous pouvons bien dire avec raison que nous vieillissons et mourons nécessairement et non pas volontairement ; mais personne

n'est assez extravagant pour oser dire que nous ne voulons pas volontairement. Ainsi, bien que Dieu prévoie nos volontés futures, il ne suit pas de là que nous voulions une chose autrement que par la volonté... Dire : *il est nécessaire que je le veuille ainsi*, c'est avancer une proposition monstrueuse !...

Notre volonté ne serait pas une volonté, si elle n'était en notre puissance. Or, comme elle y est, elle nous est libre, car ce qui n'y est pas ou ce qui peut ne pas y être, ne nous est pas libre. De là vient que nous ne nions pas que Dieu ne voie dans sa prescience des choses futures, quoique nous voulions cependant ce que nous voulons ; car, puisqu'il voit dans sa prescience notre volonté, elle sera donc effectivement. Ainsi, elle sera volonté puisqu'il la prévoit : or, elle ne pourrait pas l'être si elle n'était pas en notre pouvoir ; il voit donc aussi ce pouvoir dans sa prescience : le pouvoir ne m'est donc point ôté par cette prescience. Il me sera même d'autant plus certainement présent, que celui dont la prescience est infaillible a prévu qu'il me le serait.... Par où vous paraît-il que notre libre arbitre est opposé à la prescience de Dieu ? Est-ce à cause de la prescience même, ou parce qu'elle est prescience divine ?

Évod. C'est plutôt parce qu'elle est la prescience de Dieu même.

Aug. Si donc vous prévoyiez que quelqu'un dût pécher, il ne serait pas nécessaire qu'il péchât ?

Évod. Au contraire, il serait nécessaire qu'il péchât; car, si je ne prévoyais avec certitude, ma prescience ne serait rien autrement.

Aug. Ce n'est donc point parce que cette prescience est en Dieu, qu'il est nécessaire que ce qu'il prévoit arrive; mais cette prescience suppose que ce qu'elle prévoit arrive; autrément elle ne serait rien, si elle ne prévoyait pas des choses certaines.

Évod. J'en demeure d'accord, mais pourquoi tout cela?

Aug. Parce que, si je ne me trompe, vous ne contraindriez pas de pécher celui que vous auriez prévu devoir pécher, quoique infailliblement il dût le faire, puisque autrement vous n'auriez pas prévu que cela dût arriver. Comme donc il n'y a pas d'opposition entre ces deux choses, que vous connaissiez par votre prescience et qu'un autre doive agir par sa volonté; de même Dieu, sans contraindre personne, peut voir cependant ceux qui pécheront par leur propre volonté...

Par votre souvenir, vous n'êtes point cause que les choses passées soient nécessairement arrivées; de même Dieu, par sa prescience, ne fait point que les choses à venir se feront nécessairement. Vous vous souvenez de certaines choses que vous avez faites, et vous n'avez pas fait néanmoins toutes les choses dont vous vous souvenez; de même Dieu prévoit toutes les choses dont il est l'auteur, mais il n'est pas cependant l'auteur de toutes les choses qu'il prévoit. Dieu doit donc

ınir par sa justice ce qu'il ne contraint pas de faire ır sa prescience[1].

CHAPITRE VII.

Habitude.

L'habitude est la disposition de l'âme et des organes produite par la répétition d'actes libres internes u externes, qui fait que ces actes se reproduisent sans e concours de la réflexion, et souvent malgré l'opposition de la volonté. L'habitude est une seconde nature, fabriquée en quelque sorte après coup : *quasi ıffabricata*[2].

Le libre arbitre sert à former l'habitude, qui finit par porter atteinte à la liberté. Avant d'être enlacés par l'habitude, nous avons la liberté de faire ou de ne pas faire une chose. Mais lorsque nous avons fait librement une action, et que la pernicieuse volupté qui l'accompagne s'est emparée de l'âme, la liberté est tellement liée par les chaînes qu'elle s'est données, qu'elle ne peut presque plus s'en débarrasser. L'habitude est une chaîne ; elle lie le libre arbitre ; elle est un poids qui accable la volonté ; elle est, pour ainsi dire, un tombeau où l'âme est ensevelie. Des personnes ne veulent plus faire des serments ; mais, parce qu'elles en

[1] *De lib. arb.*, lib. III, cap. III, IV, tom. I. (Voy. la note III, appendice des 2e et 3e parties.)
[2] *De musica*, lib. VI, cap. VII, tom. I.

ont contracté l'habitude, c'est avec une grande difficulté qu'elles empêchent leur langue d'en prononcer[1]. Cette habitude, souvent plus forte que nous-mêmes, est née de nous-mêmes; cette dure servitude est notre ouvrage[2]. Elle nous attache, non à une chaîne étrangère, mais à une chaîne de fer de notre propre volonté. La passion toujours obéie se change en habitude, et l'habitude à laquelle on ne résiste pas devient à son tour une nécessité. La chaîne se forme de ces anneaux entrelacés. Si la beauté divine nous attire, le poids de l'habitude nous arrête[3].

Le péché d'habitude est le genre de mort morale le plus dangereux; car autre chose est de pécher, autre chose est de croupir dans le péché. Celui qui se relève et se corrige est bien plus facile à ressusciter, parce qu'il n'est pas encore lié et comme enseveli; mais vous avez beau dire de changer de vie à celui qui est lié par l'habitude, il n'est en état de rien entendre là-dessus; il est accablé du poids des choses de la terre, où il se trouve comme étouffé par la multitude des fautes que ses habitudes criminelles ont entassées les unes sur les autres[4].

Lorsque l'habitude a pour objet l'erreur, rien n'est plus contraire à la découverte de la vérité, tant est grande alors la difficulté de l'apercevoir. Celui qui

[1] *Cont. Fortunat. Manich. disp. sec.*, n. 22, tom. VIII.
[2] *Conf.*, lib. VIII, cap. V, tom. I.
[3] *Ibid.*
[4] *In Joan. Evang.*, tract. XLIX, cap. XI, tom. III, 2ᵉ pars.

ntracte l'habitude de faire le mal n'en voit point la
alice et veut justifier ses mauvaises actions : la no-
on du bien et du mal s'obscurcit à tel point que l'in-
stice est appelée le droit [1].

Vaincre une longue habitude, quelle peine et quel
mbat ! Vous voyez que vous faites mal, vous le savez ;
us comprenez combien ce que vous faites est détes-
ble, combien vous êtes malheureux de le faire, et
anmoins vous le faites, vous l'avez fait hier, vous
ferez encore aujourd'hui. Si cette faute vous déplaît
ulement lorsque je vous en parle, combien plus vous
éplait-elle lorsque vous y pensez sérieusement, et
pendant vous la ferez encore [2].

Souvent deux volontés contraires combattent dans
âme, et leur conflit la déchire : l'une ancienne, l'autre
ouvelle ; l'une charnelle, l'autre spirituelle. Par la
remière, nous retombons dans les choses d'ici-bas,
ntraînés par le poids douloureux de l'habitude ; nous
leurons d'y être entraînés, mais nous le suivons
ourtant, tant le fardeau de l'habitude est lourd [3].

Saint Augustin explique la coexistence de ces deux
olontés contraires. « L'âme commande à l'âme de
ouloir : c'est le même être, et pourtant il n'obéit
s. Encore une fois, d'où vient cette contradiction ?
lle commande, dis-je, de vouloir, elle ne pourrait

[1] *Serm. XLIV; De verb. Domini*, tom. V.
[2] *In psalm. XXX*, enar. II, tom. IV.
[3] *Conf.*, lib. VIII, cap. V ; lib. X, cap. XI, tom. I.

commander si déjà elle ne voulait, et ce qu'elle commande ne se fait pas. Mais c'est qu'elle ne veut pas tout entière, ce n'est donc point elle tout entière qui commande. Car, en tant qu'elle commande, elle veut, et en tant qu'elle ne fait pas ce qu'elle commande, elle ne veut pas. Car c'est la volonté qui ordonne à la volonté de vouloir, et non point à un autre, mais à elle-même; elle ne commande donc pas dans la plénitude de son être, et c'est pourquoi ce qu'elle commande ne s'exécute pas. Et, en effet, si elle était dans toute sa plénitude, elle ne commanderait pas pour être, puisqu'elle serait déjà.

» Ce n'est donc pas une contradiction et un monstre que de vouloir en partie et en partie ne vouloir pas; mais c'est la maladie de l'âme de ne pas pouvoir se soulever tout entière, étant d'une part soutenue par la vérité, et de l'autre appesantie par l'habitude; et voilà pourquoi il y a deux volontés, parce qu'aucune d'elles n'est entière, et que l'une possède ce qui manque à l'autre [1]. »

L'habitude se forme peu à peu, les anneaux de sa chaîne s'unissent successivement. Dès le début, l'habitude est facile à vaincre; il faut donc se hâter d'y résister avant qu'elle ne se soit fortifiée et que sa chaîne ne soit plus lourde. Pour y résister avec succès, une forte résolution est indispensable. Il ne suffit pas d'être dans

[1] *Conf.*, liv. VIII, chap. X, pag. 199; trad. de M. Janet. (Voy. la note JJJ, appendice des 2e et 3e parties.)

l'intention de ne point la satisfaire et de ne pas l'entretenir; il faut surtout être déterminé à la détruire en résistant.

Mais tant qu'elle subsiste, c'est un ennemi qu'il faut surveiller. Si l'on n'y consent pas, elle s'affaiblit de jour en jour, car sa force est dans notre faiblesse [1]. Quand l'habitude est invétérée, le premier acte de résistance est le plus difficile, on veut toujours le différer; il est le plus efficace. Résistez un jour, le lendemain la tentation est moins forte; résistez encore le lendemain, et vous aurez moins d'efforts à faire pour continuer la résistance. Chaque jour alors le poids de l'habitude diminue; un anneau de sa chaîne se détache [2].

On triomphe de la mauvaise habitude en lui en opposant une bonne. Voulez-vous résister à l'amour effréné des plaisirs, efforcez-vous de fixer votre esprit sur les choses spirituelles et de l'y concentrer. L'impétuosité de l'habitude est brisée, réprimée ; peu à peu elle finit par cesser entièrement. De nouveaux sens sont en quelque sorte donnés par la bonne habitude [3].

La force de l'habitude redouble lorsqu'elle est conforme aux dispositions naturelles, et celles-ci, à leur tour, sont plus difficiles à vaincre lorsqu'elles sont for-

[1] *Serm. CLII; De verbis Apostoli*, etc., cap. IV, tom. V.

[2] *Serm. CLXXXI; De verbis Epist. I Joan.*, etc., cap. IX, tom. V.

[3] *De musica*, lib. VI, cap. XII, tom. I.

tifiées par l'habitude. Une veuve a bien plus à combattre qu'une vierge, et une femme de mauvaise vie, quand elle veut devenir chaste, a bien plus de peine, dans cette sorte de combat, qu'une femme qui a toujours bien vécu [1]. Quelque enracinée que soit l'habitude, il ne faut jamais désespérer de la vaincre; mais il faut se résigner aux sacrifices les plus douloureux, et se livrer avec persévérance aux efforts les plus pénibles. L'amour de la véritable justice peut seul nous soutenir dans ce rude combat [2].

Dans l'ordre physique, les effets de l'habitude sont des moyens providentiels : c'est par l'habitude que nos yeux parviennent à supporter la lumière du soleil.

CHAPITRE VIII.

Mal.

Les êtres créés n'ont pas une égale excellence, et par cette inégalité même ils contribuent à la beauté de l'univers. Toutes les substances sont bonnes; Dieu, qui est bon, les a créées, mais elles sont toutes corruptibles. La corruption des substances varie suivant leur nature. Il en est qui n'ont que l'existence ; d'autres

[1] *Cont. Julian.*, lib. VI, cap. VII, tom. X.

[2] *Lib. I de serm. Domini in monte*, col. 189, tom. III, 1e pars, append. ; *De civit. Dei*, lib. XXI, cap. XVI, tom. VII.

ont l'existence et la vie ; il en est qui ont de plus la sensibilité. L'homme a l'existence, la vie, la sensibilité et l'intelligence. La corruption des substances sensibles, c'est le mal physique; la corruption des substances intelligentes et libres, c'est le mal moral. Le mal physique et le mal moral sont des *privations*, des *défaillances*. Les substances corrompues sont privées de quelqu'une de leurs qualités. Le mal physique est une punition pour l'homme, il la souffre; il est l'auteur du mal moral par l'abus de la liberté. Le libre arbitre se corrompt, fait le mal moral, *défaille*, en laissant la volonté préférer les biens temporels au souverain bien. Le mal physique renferme des douleurs plus ou moins vives ; le mal moral est puni par les souffrances de l'âme. Dieu permet le mal moral ; il le punit toujours dans une autre existence et quelquefois dans cette vie.

« Toutes les natures, dès qu'elles sont, ont leur mode, leur espèce, leur harmonie intérieure, et partant sont bonnes ; et comme elles sont placées au rang qui leur convient selon l'ordre de leur nature, elles s'y maintiennent. Celles qui n'ont pas reçu un être permanent sont changées en mieux ou en pis, selon le besoin et le mouvement des natures supérieures, où les absorbent les lois du Créateur, allant ainsi vers la fin qui leur est assignée dans le gouvernement général de l'univers, de telle sorte toutefois que le dernier degré de dissolution des natures muables et mortelles n'aille pas jusqu'à réduire l'être au néant,

et à empêcher ce qui n'est plus de servir de germe à ce qui va naître.

» S'il en est ainsi, Dieu, qui est souverainement, et qui, pour cette raison, a fait toutes les essences, lesquelles ne peuvent être souverainement, puisqu'elles ne peuvent ni lui être égales ayant été faites de rien, ni exister d'aucune façon s'il ne leur donne l'existence, Dieu, dis-je, ne doit être blâmé pour les défauts d'aucune des natures créées, et toutes, au contraire, doivent servir à l'honorer...

» Il ne convenait pas que les choses de la terre fussent égales aux choses du ciel, et la supériorité de celles-ci n'était pas une raison de priver l'univers de celles-là; lors donc que nous voyons certaines natures périr pour faire place à d'autres qui naissent, les plus faibles succomber sous les plus fortes, et les vaincues servir, en se transformant, aux qualités de celles qui triomphent, tout cela en son lieu et à son heure, c'est l'ordre des choses qui passent; et si la beauté de cet ordre ne nous plaît pas, c'est que, liés par notre condition mortelle à une partie de l'univers changeant, nous ne pouvons en sentir l'ensemble, où ces fragments qui nous blessent trouvent leur place, leur convenance et leur harmonie....

» C'est la nature considérée en soi et non par rapport à nos convenances, qui fait la gloire de son créateur... Qu'y a-t-il, en effet, de plus beau que le feu, comme principe de flamme, de vie et de lumière ; quoi de plus utile, comme propre à échauffer, à cuire, à purifier?

cependant, il n'est rien de plus fâcheux que ce même
u quand il nous brûle[1]. »

Toutes les choses du monde qui ont été créées ne
ossèdent pas une souveraine et immuable bonté, mais
acune ne laisse pas d'être bonne en particulier; et
utes ensemble, elles sont excellemment bonnes, parce
u'elles contribuent par leur multitude et par leur
riété à la beauté merveilleuse de l'univers, et même
: qu'on appelle mal fait partie de cette beauté si
lmirable, lorsqu'il est disposé selon l'ordre qui lui
st propre et mis en la place qu'il doit avoir. Il donne
lus d'éclat aux choses bonnes, et les fait paraître
lus belles et plus agréables lorsqu'on les compare
rec les mauvaises. Car Dieu, qui est tout-puissant,
e l'aveu même des infidèles, ne souffrirait pas, étant
ouverainement bon comme il est, qu'il y eût quelque
al dans ses ouvrages, s'il n'était assez puissant et
ssez bon pour tirer quelque bien du mal même.

Or, ce qu'on appelle mal n'est rien autre chose
u'une privation du bien. Ainsi, dans le corps des
nimaux, les maladies et les plaies n'étant qu'une
rivation de la santé, il ne s'agit pas de faire par les
emèdes que ces maux quittent le lieu où ils sont et
assent à un autre lieu, mais qu'ils ne soient plus,
arce que la plaie et la maladie ne sont pas des sub-
ances, mais des corruptions de la substance de la

[1] *Cité de Dieu*, liv. XII, chap. IV, V, pag. 337, 338, 339, 340,
m. II; trad. de M. Saisset.

chair; c'est la chair qui est la substance et qui, p conséquent, est une espèce de bien à qui arrivent c maux, c'est-à-dire ces privations d'un bien qu'on a pelle la santé. De même toutes les corruptions ou vic des esprits sont des privations de biens naturels; lor qu'on les guérit, on ne fait pas passer leurs vic ailleurs, mais ils ne sont plus au lieu où ils étaient n'étant plus du tout lorsque les esprits ont recouv une santé parfaite....

Les créatures, quoique toutes bonnes parce qu'ell ont toutes un bien, n'ayant pas néanmoins une bon souveraine immuable, le bien peut augmenter et cro tre en elles. Et cette diminution du bien est un ma quoiqu'il ne puisse pas tellement diminuer qu'il r leur reste toujours quelque bonté, si elles ne perde pas tout leur être et toute leur nature. Si la corru tion consume la nature tout entière, alors il n'y au plus aucun bien, parce qu'il n'y aura plus aucun nature. Et c'est pour cette raison qu'il n'y a point d mal s'il n'y a point de bien: rien donc ne peut être u mal s'il n'est aussi un bien, quelque petit qu'il soit.

Il semble qu'il y ait de l'absurdité dans cette con séquence, mais il n'en est rien. Les biens et les maux quoique contraires, non-seulement peuvent être en semble, mais encore les maux ne peuvent être sa les biens, quoique les biens puissent être sans le maux. Un homme peut n'être pas méchant, mais o ne peut être méchant sans être un homme, et san être un bien en tant qu'on est homme, et un mal e

qu'on est méchant. Il n'y a pas de contradiction
ırmer qu'un méchant homme est tout ensemble un
et un mal; car nous distinguons ces deux choses,
ous trouvons qu'il n'est pas un mal en ce qu'il
omme, et qu'il n'est pas un bien en ce qu'il est
ıant; mais qu'il est un bien en ce qu'il est homme,
ı mal en ce qu'il est méchant [1].
out ce que l'on appelle mal n'est autre chose qu'une
uption. On peut désigner les maux par des noms
rs; mais au fond il y a une corruption dans tout
ui est mal. L'ignorance, l'imprudence, l'injustice,
ìcheté, la cupidité, la crainte, la tristesse, la
omption, sont la corruption des qualités de l'âme
osées à ces défauts. La douleur et la maladie, la
rmité, la division, la diminution, la rupture, sont
orruptions de la santé, de la beauté, de l'inté-
[2].
aire le mal, c'est donc négliger les biens éternels
font le bonheur de l'âme, qu'elle voit par elle-
ıe, qu'elle ne peut perdre tant qu'elle les aime,
s'attacher, comme à des objets excellents et so-
, aux biens temporels, qui ne peuvent jamais être
les et permanents, et qu'on ne goûte que par l'en-
ise du corps, qui est la plus vile portion de l'être
homme [3]. Le mal n'étant pas une substance, mais

[1] *Enchirid.*, cap. X, XIV, tom. VI.
[2] *Lib. contr. Epist. fundam*, cap. XXXV, tom. VI.
[3] *De lib. arb.*, lib. I, cap. XVI, tom. I.

un désordre qui fait préférer les biens inférieurs aux biens supérieurs, ce n'est point la substance que l'on aime quand on pèche, mais le désordre qui est un mal [1].

« Lorsque la volonté quitte ce qui est au-dessus d'elle pour se tourner vers ce qui lui est inférieur, elle devient mauvaise, non parce que la chose vers laquelle elle se tourne est mauvaise, mais parce que c'est un mal de s'y tourner. Ainsi, ce n'est pas une chose inférieure qui a fait la volonté mauvaise, mais c'est la volonté même qui s'est rendue mauvaise en se portant irrégulièrement sur une chose inférieure..... C'est ce consentement de la volonté dont nous cherchons la cause....

» Dirons-nous que la nature humaine l'a produite? mais qu'était-elle elle-même avant cette mauvaise volonté, si ce n'est une bonne nature dont Dieu, qui est le bien immuable, est l'auteur? Comment, étant bonne avant cette mauvaise volonté, a-t-elle pu faire cette volonté mauvaise? est-ce en tant que nature, ou en tant que nature tirée du néant? Qu'on y prenne garde, on verra que c'est à ce dernier titre; car si la nature était cause de la mauvaise volonté, ne serions-nous pas obligés de dire que le mal ne vient que du bien, et que c'est le bien qui est cause du mal? Or, comment se peut-il faire qu'une nature bonne, quoique muable, fasse quelque chose de mal, c'est-à-dire produise une mau-

[1] *De vera relig.*, cap. XX, tom. I.

aise volonté, avant que d'avoir cette mauvaise volonté?

« Que personne ne cherche donc une cause efficiente e la mauvaise volonté ; cette cause n'est point positive, efficiente, mais négative , *déficiente*, parce que a mauvaise volonté n'est point une action, mais un léfaut d'action. Déchoir de ce qui est souverainement ers ce qui a moins d'être, c'est commencer à avoir me mauvaise volonté. Or, il ne faut pas chercher une ause efficiente à cette défaillance, pas plus qu'il ne aut chercher à voir la nuit ou à entendre le silence...

» Ainsi, que personne ne me demande ce que je sais ne pas savoir, si ce n'est pour apprendre de moi qu'on ne le saurait savoir ;... ce que je sais, c'est que la nature de Dieu n'est point sujette à défaillance, et que les natures qui ont été tirées du néant y sont sujettes; et toutefois, plus ces natures ont d'être et font de bien, plus leurs actions sont réelles et sont des causes positives et efficientes ; au contraire, quand elles défaillent, et par suite font du mal, leurs actions sont vaines et n'ont que des causes négatives. Je sais encore que la mauvaise volonté n'est en celui en qui elle est que parce qu'il le veut, et qu'ainsi on punit justement une défaillance qui est entièrement volontaire[1]. »

Il existe une souveraine bonté, mais il ne peut pas y avoir un mal souverain, absolu. En effet, tout ce

[1] *Cité de Dieu*, liv. XII, chap. VI, VII, VIII, pag. 342, 345, om. II; trad. de M. Saisset. (Voy. la note LLL, appendice des e et 3e parties.)

qui existe a un mode, et un mode est un bien ; or, un mal absolu n'a point de mode, il est donc privé de tout bien ; l'existence d'un mal absolu est une contradiction dans les termes [1].

Dieu a fait tous les biens et les a disposés dans un ordre convenable, mais il n'a pas fait le mal moral, qui est le seul mal véritable. Le mal physique en est la punition que la justice de Dieu lui inflige [2].

Lorsque l'homme ne veut pas s'attacher à Dieu, il se prive d'un bien, et cette privation est pour lui un mal, que la justice de Dieu fait suivre d'un tourment, car il n'est pas juste que celui qui a abandonné le bien soit heureux ; cela ne peut être d'aucune manière: quelquefois on ne sent pas le mal que nous fait la perte d'un bien supérieur, lorsque l'on a le bien inférieur que l'on aime. Afin que le Créateur des natures soit toujours loué, celui qui s'afflige de la perte d'un bien est encore un bien lui-même. En effet, s'il ne lui restait aucun bien dans sa nature, la punition ne lui ferait pas éprouver de douleur [3].

Lorsque les créatures corporelles sont préférées au souverain bien, elles deviennent le supplice de celui qui les aime. Les plaisirs qu'elles procurent sont trompeurs, ne demeurent point en un même état, ne donnent jamais une pleine satisfaction, et tourmentent

[1] *De divers. quæst. octog. tribus.*, quæst. VI, tom. VI.
[2] *Lib. cont. Fortunat.*, disput. I, tom. VIII.
[3] *De genesi ad litt.*, lib. VIII, cap. XXIV, tom. III, 1a pars.

ans cesse[1]. Il ne faut pas désirer des peines pour un homme qui fait le mal. N'est-il pas pour lui un assez grand supplice?... Il suffit que vous le livriez à lui-même. Quand vous pousseriez votre cruauté jusqu'au bout, vous ne pourriez faire plus que de l'exposer aux bêtes. Il est plus cruel envers lui-même que ne le seraient les bêtes; elles ne déchireraient que son corps, et lui-même n'épargne pas son propre cœur. Vous cherchez des bêtes qui le dévorent au dehors, et il se dévore au dedans. Ah! priez Dieu pour lui, afin qu'il le délivre de lui-même[2].

Le bien et le mal sont connus diversement par la sagesse et par l'expérience; la connaissance du bien par la sagesse nous fait distinguer le mal, quoique nous ne le sentions pas; l'expérience du mal nous fait connaître le bien, parce que nous sentons ce que nous avons perdu[3]. La distribution providentielle des biens et des maux temporels est un abîme impénétrable. Saint Augustin soutient la confiance des bons, ébranlée à la vue du bonheur des méchants, en leur rappelant que la véritable félicité ne se trouve pas dans la possession des biens temporels, que l'amour de Dieu et de la justice peut seul la procurer, que les maux soufferts par les justes sont destinés à augmenter leur mérite, enfin que Dieu est patient parce qu'il est

[1] *De vera relig.*, cap. XX, tom. I.
[2] *In psalm. LI*, tom. IV.
[3] *De genesi*, lib. VIII, cap. XIV, tom. III, 1ª pars.

éternel, et que sa justice s'exercera pleinement d
l'éternité [1].

Il ne reste plus qu'à reconnaître que c'est avec
tice que l'âme souffre les peines dues à son infid
criminelle. Pourrait-on croire que ce ne soit pas
elle une punition assez considérable, que d'être
la domination de la convoitise, qui, l'ayant dépou
des richesses de la vertu et plongée dans la misè
dans l'indigence du vice, la traîne de toutes parts
faisant recevoir et soutenir l'erreur pour la vé
la poussant à désapprouver ce qu'elle approuvait
paravant, à se précipiter néanmoins dans de r
velles erreurs ; à suspendre son consentement
redouter les démonstrations les plus évidentes ; à
sespérer de trouver jamais la vérité, à s'envelo
plus profondément dans les noires idées de sa f
enfin, la faisant retomber de faiblesse et de lassi
dans l'abîme de ses ténèbres, lorsqu'elle essaie
ses efforts de s'élever aux lumières de l'intellige
C'est ainsi que, sous le règne de la convoi
l'homme est tourmenté sans pitié par des agita
contraires qui troublent sa vie et renversent sa rai
les craintes, les désirs, les chagrins, les v
et fausses joies, les regrets d'avoir perdu ce q
aimait, la violente ardeur d'acquérir ce qu'on
pas, les dépits d'une injure reçue, les fureurs d
vengeance ; que ne peuvent point toutes les pass

[1] *In psalm. XCI, CXLIV*, tom. IV.

sur son cœur ! L'avarice le resserre, la volupté l'amollit, l'ambition l'assujétit, l'orgueil le gonfle, la jalousie le déchire, la paresse l'abat, l'opiniâtreté l'irrite, et mille autres ravages désolent incessamment ce royaume de la convoitise abandonné aux séditions et aux désordres. Pouvons-nous croire que ce n'est rien que cette peine inévitablement réservée à tous ceux qui ne sont pas unis à la sagesse?.... Le sage possède assurément un bien qui est de beaucoup préférable à tous les royaumes et à tous les plaisirs des sens, et quiconque ne l'a pas est privé d'une chose plus excellente que tous les biens, qui ne dépendent pas de nous et que sa bonne volonté seule pourra lui donner. Si donc un tel homme se croit misérable pour avoir perdu une réputation glorieuse, de grandes richesses et toutes sortes de biens sensibles, peut-on douter qu'il ne le soit, en effet, même au milieu de la jouissance de toutes ces choses, tandis qu'attaché à des biens qu'il peut perdre si aisément et qu'il ne peut avoir quand il le veut, il est privé du plus grand des biens dont on jouit dès qu'on le veut [1]. La convoitise est l'amour criminel de ce qu'on peut perdre malgré soi [2]; il est bien plus facile d'en amortir les désirs que de les satisfaire [3].

[1] *De lib. arb.*, lib. I, cap. XI, XII, n. 23, 26, tom. I.
[2] *Ibid.*, lib. I, cap. IV, n. 10, tom. I.
[3] *Epist. CCXX*, n. 6, tom. II.

CHAPITRE IX.

Fin de l'Homme.

Tous les hommes désirent le bonheur, mais ils n'entrent pas tous dans la voie qui peut seule y conduire. Le bonheur, fin de l'homme, se trouve dans la connaissance et l'amour de la vérité. Par cette connaissance et cet amour, les êtres sont aimés dans l'ordre de leur excellence, et Dieu alors est préféré à tout, car il est la beauté suprême, le souverain bien, le principe, la lumière et la vie de l'âme. Par la connaissance et l'amour de la vérité, l'homme établit quelque ressemblance entre Dieu et lui : cette ressemblance est la perfection à laquelle il doit aspirer.

La connaissance et l'amour de la vérité sont toujours incomplets ici-bas. La vérité ne peut pas être considérée en elle-même. L'œil de l'intelligence, malgré ses efforts, ne peut en apercevoir que de faibles rayons; les images des corps s'interposent entre la vérité et notre esprit, elles l'obscurcissent. L'amour de la vérité n'est jamais paisible et sans mélange dans ce monde, il exige des luttes continuelles, pénibles, et dont l'issue n'est pas toujours la même. Le bonheur que procurent la connaissance et l'amour de la vérité est donc incomplet sur la terre ; il ne sera parfait que dans une autre existence.

Si les hommes sont malheureux, quoiqu'ils désirent

ıs le bonheur, c'est parce qu'ils le cherchent ailleurs
e dans le souverain bien; cependant on n'est pas obligé
fuir les biens temporels, mais il faut les estimer
ivant leur valeur. Notre corps, nos facultés, nos
rents, notre patrie, qu'on aime ordinairement aussi
rtement que son père, nos amis, sont des biens tem-
ırels qu'il est permis d'aimer. On se rend malheureux
on veut *s'y coller*. Rien de ce qui finit ne suffit au
əur de l'homme; et néanmoins ceux mêmes qui es-
rent une vie éternelle voudraient, si c'était possible,
point perdre cette vie qui passe.

Nous trouvons en nous-mêmes des obstacles qui
ıpposent à la connaissance et à l'amour de la vérité.
ignorance nous prive de cette connaissance, la con-
piscence combat cet amour. La loi éternelle gravée
ns notre âme nous porte à la connaissance et à l'a-
ıur de la vérité; la conscience proclame cette loi et
pplique.

Les passions sont des mouvements de l'âme qui
us poussent à aimer les objets irrégulièrement, et non
s dans l'ordre de leur valeur. Les vertus, au con-
.ire, sont des habitudes de l'âme qui nous font aimer
; objets régulièrement, d'après leur valeur relative.

Il est certain que nous désirons tous d'être heureux;
s'agit de voir en quoi le bonheur consiste. On peut
ire trois suppositions. Un homme n'a pas ce qu'il
me; un autre a ce qu'il aime, mais cet objet lui est
uisible; un troisième n'aime pas ce qu'il a, quoique
:t objet soit excellent. Nul homme, dans ces trois cas,

ne peut être appelé heureux : car celui qui désire ce qu'il ne peut acquérir, souffre ; celui qui a acquis ce qu'il ne doit pas désirer, est malheureusement trompé ; et celui qui ne désire pas ce qu'il doit acquérir, est malade d'esprit. Or, l'homme qui souffre, dont l'esprit est trompé et malade, est nécessairement misérable ; la misère et la félicité ne sauraient demeurer ensemble dans une même personne : il faut donc conclure que nul de ces trois hommes ne peut être heureux.

Il reste une quatrième supposition où se trouve la vie heureuse : c'est quand on aime et que l'on possède le souverain bien de l'homme ; car qu'est-ce, à proprement parler, que jouir, sinon posséder ce que l'on aime ? Aussi nul ne peut être heureux s'il ne jouit du souverain bien, et nul ne peut en jouir sans être heureux ; il est donc nécessaire que nous possédions notre souverain bien, si nous voulons vivre heureusement.

Quel est le souverain bien de l'homme ? Il ne peut pas être de pire condition que l'homme même, puisqu'on ne saurait tendre à quelque chose qui soit moins que soi, sans en devenir pire. Or, il est impossible que le souverain bien de l'homme soit moins que lui. Peut-être que le souverain bien de l'homme sera de même qualité que lui ? Il sera tel sans doute, s'il n'y a rien de meilleur dont l'homme puisse jouir. Mais si nous trouvons quelque chose de plus excellent que l'homme, et qu'il puisse posséder lorsqu'il l'aimera, qui doute que, pour se rendre heureux, il ne doive s'efforcer d'acquérir ce bien, qui est d'une nature plus éminente que la sienne ?

Car, si être heureux, c'est avoir acquis un bien qui n'en ait point au-dessus de lui, et qui pour cela est appelé souverain, comment peut-on comprendre dans la définition d'heureux, un homme qui ne possédera pas encore le bien qui non-seulement est le plus grand à son égard, mais ne peut être surpassé par aucun autre bien et que l'on puisse acquérir ?

L'autre qualité que ce bien doit avoir, est qu'il soit tel que l'on ne puisse le perdre contre son gré, car il n'est pas possible que nous comptions sur un bien que nous savons pouvoir nous être ravi, malgre notre vif désir de le conserver. Si l'on n'est pas assuré de la possession du bien que l'on a acquis, comment peut-on être heureux, puisque l'on est troublé par la crainte si juste et si violente de le perdre[1] ?

Il faut donc chercher ce qui dans la nature est plus excellent que l'homme ; et, pour le trouver plus aisément, il faut considérer quelle est notre nature. Tout le monde demeure d'accord que nous sommes composés d'un corps et d'une âme. Dirons-nous que l'homme est l'âme et le corps tout ensemble, ou bien qu'il n'est rien que le corps servant à l'âme qui le conduit ? Dirons-nous plutôt que l'homme n'est que l'âme, y comprenant néanmoins le corps que l'âme gouverne ? Il n'est point nécessaire de décider cette question ; car, que l'homme soit l'âme et le corps tout ensemble, ou l'âme seulement, il est toujours constant que le

[1] *De mor. Eccl. cath.*, cap. III, tom. I.

souverain bien du corps n'est pas le souverain bien de l'homme, mais que c'est celui de l'âme et du corps ensemble ou de l'âme seulement.

L'âme est le souverain bien du corps, car la raison nous contraint de reconnaître que le souverain bien du corps est celui qui le met dans l'état le plus parfait. La volupté, le plaisir, la privation de douleur, la force, la beauté, l'agilité, ou quelque autre des biens corporels, ne sont pas le souverain bien du corps; c'est l'âme seule, puisque c'est elle qui lui communique par sa présence ces qualités si avantageuses, et lui donne encore la vie, qui est plus excellente que tous ces biens.

Je ne crois pas que l'âme soit le souverain bien de l'homme, parce que la raison montrant que le souverain bien du corps est celui qui est meilleur que le corps et qui lui donne la force et la vie, il faut de même que le souverain bien de l'âme soit plus noble qu'elle, et qu'il la mette au plus haut degré de perfection et de pureté dont elle est capable. Si nous pouvons le trouver, on ne pourra plus douter qu'il ne soit le souverain bien de l'homme. Il ne reste donc qu'à découvrir ce qui rend l'âme parfaite, parce qu'il est impossible que l'homme qui possède ce bien ne soit dans un état accompli, ou pour le moins beaucoup meilleur que si ce bien lui manquait.

Or, il n'y a personne qui puisse douter que la vertu ne rende l'âme parfaite. Mais on peut faire cette question : la vertu subsiste-t-elle par elle-même ou ne

eut-elle exister que dans l'âme? Dans les deux suppositions, il est toujours indubitable que l'âme tend vers quelque objet pour parvenir à la vertu, et cet objet doit être, ou l'âme même, ou la vertu, ou quelque autre chose. L'âme ne peut pas tendre vers elle-même pour acquérir la vertu, parce que, avant d'avoir acquis la vertu, elle est aveugle et insensée. Elle ne tend pas non plus vers la vertu pour y parvenir, car ou elle a la vertu ou elle ne l'a pas; si elle n'a point la vertu, elle ne peut pas tendre vers ce qui n'est pas, et, si elle l'a, elle ne peut pas désirer ce qu'elle possède. Ce qui remplit l'âme de sagesse et de vertu à mesure qu'elle y tend, doit être nécessairement ou un homme sage ou un Dieu.

Nous avons déjà dit: le souverain bien doit être tel que nous ne puissions le perdre malgré nous; or, tout le monde avouera qu'un homme sage peut nous être ravi, non-seulement malgré notre volonté, mais encore malgré notre résistance; il ne reste donc que Dieu vers lequel il faut tendre pour pratiquer les vertus et pour mener une vie heureuse. Le désir du bonheur consiste donc à rechercher Dieu, et le bonheur à le posséder[1]. Nous cherchons Dieu en l'aimant, et nous le possédons, non pas en devenant entièrement ce qu'il est, mais en approchant de son être et nous unissant à lui d'une manière tout intelligible et tout admirable,

[1] *De mor. Eccl. cath.*, cap. IV, V, VI, XI, tom. I; *De beata vita*, cap. X, XXVI, tom. I.

étant non-seulement éclairés par la splendeur de la vérité et de la sainteté de son essence, mais en étant environnés et remplis.

Ce n'est point dans les plaisirs des sens que l'âme doit faire consister son bonheur, elle doit le mettre uniquement dans la jouissance de cette vie immuable et éternelle, qui n'est autre chose que la substance de Dieu même; de sorte que, comme le corps ne peut vivre qu'autant qu'il participe à l'âme, qui est au-dessus de lui, quoiqu'elle soit elle-même au-dessous de Dieu, l'âme, de son côté, ne peut vivre ni être heureuse qu'autant qu'elle participe à quelque être qui lui est supérieur: Dieu seul est au-dessus d'elle comme elle est au-dessus du corps. Il ne faut pas s'imaginer qu'une âme sainte puisse faire le bonheur d'une âme encore faible: il faut, si l'âme faible veut devenir heureuse, qu'elle s'attache à celui qui peut seul faire le bonheur de l'âme sainte: l'âme, en quelque état qu'elle soit, ne pouvant devenir heureuse que par la possession de Dieu [1].

Une joie sainte, quelque bonne et quelque honnête qu'elle soit, si elle est produite par un bien particulier ne peut pas nous rendre heureux; songeons donc à nous unir au bien universel, et pour cela travaillons à devenir de jour en jour plus purs et ainsi plus capables de cette union, autant que nos fautes nous per-

[1] Tract. XXIII, *in Joan. Evang.*, cap. V, n. 5, tom. III, 2e pars. (Voy. la note MMM, appendice des 2e et 3e parties.)

mettront de nous rendre maîtres de cette matière à laquelle nous sommes attachés et qui fait une partie de nous-mêmes [1]. Quand même l'âme mourrait, ce qui est absolument impossible, on voit très-clairement qu'on ne devrait pas pour cela mettre le bonheur de la vie dans les plaisirs sensibles [2].

Voici quelque chose de court, mais de grand. Il y a une nature sujette au changement pour le lieu et pour le temps : c'est le corps; il y a une nature sujette au changement pour le temps et non pour le lieu : c'est l'âme; enfin, il y a une nature immuable par rapport au lieu et par rapport au temps : c'est Dieu. Ce qui est sujet au changement, de quelque manière que ce soit, est une créature, et ce qui est immuable, c'est le créateur. Or comme les choses ne sont qu'autant qu'elles subsistent et qu'elles sont unes, et que l'unité est le principe de toute beauté, on voit aisément dans cette division des différentes natures, ce qui possède l'être souverainement, ce qui est dans le plus bas degré de l'être, mais qui ne laisse pas d'avoir une véritable existence, et ce qui est entre deux, au-dessus du plus bas genre des êtres et au-dessous de l'Être souverain.

L'Être souverain est heureux par essence. L'être du genre le plus bas est incapable de bonheur et de malheur. L'être du milieu est malheureux quand il se porte

[1] *Epist. CIX*, n. 3, tom. II.

[2] *Epist. III*, n. 4, tom. II. (Voy. la note NNN, appendice des 2e et 3e parties.)

vers les êtres du dernier genre, et heureux quand se porte vers l'Être souverain. Celui qui ne se laiss point aller à l'amour de ce qui est dans le dernier étag des êtres, et ne s'arrête pas avec complaisance dan l'étage du milieu, devient par là capable de s'unir l'Être souverain [1].

Les créatures raisonnables sont d'une nature à n pouvoir être heureuses par elles-mêmes : elles devien nent heureuses en se tournant vers le bien immuable, e malheureuses si elles s'en détournent. Toute intelligenc créée étant sujette au changement, ne saurait être heu reuse, à moins que, se détachant d'elle-même et d tout ce qu'elle peut trouver dans son propre fonds, ell ne se tourne humblement vers le bien commun et im-muable qui la fait entrer en participation de l'excel-lence de sa nature [2].

La multitude différente des beautés temporelles e périssables frappe l'âme par les sens du corps et mul tiplie ses affections. Ainsi, l'homme se trouve dans un pénible abondance, et devient pour ainsi dire pauvr dans ses richesses ; il poursuit tantôt une chose, tant une autre, et tout lui échappe et s'enfuit loin de lu

Ses désirs multipliés l'empêchent de trouver cel qui est toujours le même dans son être, et qui peut se le rendre heureux. Le corps auquel l'âme est unie l'ap pesantit, malgré la vivacité et la multitude de ses pe

[1] *Epist. XVIII*, n. 2, tom. II.
[2] *Epist. CXL*, n. 56, 70, tom. II.

sées, et l'entraîne en bas vers la beauté du monde corporel, la dernière de toutes, parce qu'elle est emportée dans un cours et dans une vicissitude perpétuelle, et que les créatures sensibles qui en sont les parties ne peuvent être toutes en même temps, et que, les unes se retirant et les autres prenant leur place, elles composent une seule beauté et une seule harmonie de ce grand nombre de formes et de beautés qui passent l'une après l'autre dans la révolution des siècles[1].

Il y a des personnes qui, par un jugement déréglé, aiment mieux les vers que l'art même par lequel on les fait; elles préfèrent le plaisir de l'oreille à la satisfaction de l'esprit. De même, il y a beaucoup d'hommes qui aiment les choses temporelles, sans penser à cette divine Providence qui forme et qui règle tous les temps, et qui, dans l'amour qu'ils ont pour des créatures passagères, ne peuvent souffrir que celles qu'ils aiment passent et soient sujettes au changement; ils sont en cela aussi ridicules qu'une personne à qui on dirait un excellent vers, et qui n'en voudrait toujours écouter que la même syllabe.

Les lieux nous présentent des objets pour les aimer, les temps nous ravissent ce que nous aimons, et laissent dans l'âme un grand nombre d'images qui l'agitent de diverses passions et la portent tantôt à une chose, tantôt à une autre; ainsi, l'âme s'inquiète et se tourmente sans cesse, s'efforçant en vain de retenir des

[1] *De vera relig.*, cap. XXI, tom. I.

choses qui la retiennent elle-même. Elle ne pourrait trouver le repos qu'en cessant d'aimer ce qui ne peut être aimé sans inquiétude; mais elle appréhende tellement d'en être séparée, et elle y est attachée par une passion si violente, qu'elle ne trouve rien de si pénible que de ne pas éprouver cette inquiétude[1].

« Pour ceux qui ont cru que le souverain bien est en cette vie, qu'ils l'aient placé dans le corps, ou dans l'âme, ou dans tous les deux ensemble ; ou, pour résumer tous les systèmes, qu'ils l'aient fait consister dans la volupté, ou dans la vertu, ou dans l'une et l'autre; dans le repos ou dans la vertu, ou dans l'un et l'autre; dans la volupté et le repos ou dans la vertu, ou dans tout cela pris ensemble ; enfin, dans les premiers biens de la nature, ou dans la vertu, ou dans ces objets réunis, c'est en tout cas une étrange vanité d'avoir placé leur béatitude ici-bas, et surtout de l'avoir fait dépendre d'eux-mêmes...

» Quel fleuve d'éloquence suffirait à dérouler toutes les misères de cette vie ! Cicéron l'a essayé comme il l'a pu, dans la *Consolation* sur la mort de sa fille; mais que ce qu'il a pu est peu de chose ! En effet, les premiers biens de la nature, les peut-on posséder en cette vie, qu'ils ne soient sujets à une infinité de révolutions ; y a-t-il quelque douleur et quelque inquiétude (deux affections diamétralement opposées à la volupté et au repos) auxquelles le corps du sage ne soit exposé ?...

[1] *De vera relig.*, cap. XXII, XXXV, tom. I.

» Que dirai-je des premiers biens naturels de l'âme, le sens et l'entendement, dont l'un lui est donné pour percevoir la vérité, et l'autre pour la comprendre? Où en sera le premier, si un homme devient sourd ou aveugle; et le second, s'il devient fou?... Qui peut s'assurer que la perte de la raison n'arrivera point au sage pendant sa vie? il y a plus: combien défectueuse est la connaissance de la vérité ici-bas, où... ce corps mortel et corruptible appesantit l'âme, où cette demeure de terre et de boue émousse l'esprit qui pense beaucoup. Cette activité instinctive (que les Grecs appellent ὁρμή), également comptée au nombre des premiers biens de la nature, n'est-elle pas dans les furieux la cause de ces mouvements et de ces actions qui nous font horreur?

» Enfin la vertu, qui réclame le premier rang parmi les biens de l'homme, que fait-elle sur terre, sinon une guerre continuelle contre les vices? Je ne parle pas des vices qui sont hors de nous, mais de ceux qui sont en nous, lesquels ne nous sont pas étrangers, mais nous appartiennent en propre. Quelle guerre doit surtout soutenir cette vertu que les Grecs nomment σωφροσύνη, et nous *tempérance*, quand il faut réprimer les appétits désordonnés de la chair, de peur qu'ils ne fassent consentir l'esprit à des actions criminelles?.... Or, que voulons-nous faire, quand nous voulons que le souverain bien s'accomplisse en nous, sinon que la chair s'accorde avec l'esprit et qu'il n'y ait plus entre eux de divorce? Mais puisque nous ne le saurions faire

en cette vie, quelque désir que nous en ayons, tâchons au moins, avec le secours de Dieu, de ne point consentir aux convoitises déréglées de la chair. Dieu nous garde donc de croire, déchirés que nous sommes par cette guerre intestine, que nous possédions déjà la béatitude qui doit être le fruit de notre victoire! Et qui donc est parvenu à ce comble de sagesse, qu'il n'ait plus à lutter contre ses passions!

» Que dirai-je de cette vertu qu'on nomme prudence? Toute sa vigilance n'est-elle pas occupée à discerner le bien du mal, pour rechercher l'un et fuir l'autre?.... Nous apprenons par elle que c'est un mal de consentir à nos mauvaises inclinations, et que c'est un bien d'y résister; et cependant ce mal, auquel la prudence nous apprend à ne pas consentir et que la tempérance nous fait combattre, ni la tempérance ni la prudence ne le font disparaître. Et la justice, dont l'emploi est de rendre à chacun ce qui lui est dû, ne fait-elle pas bien voir, par la peine qu'elle prend à s'acquitter de cette fonction, qu'elle n'est pas encore à la fin de son travail?.... Ainsi, tant que nous sommes sujets à ces faiblesses et à ces langueurs,.... de quel front pouvons-nous prétendre que nous sommes bien heureux?

» Quant à la force, quelque sagesse qui l'accompagne, n'est-elle pas un témoin irréprochable des maux qui accablent les hommes et que la patience est contrainte de supporter? En vérité, je m'étonne que les stoïciens aient la hardiesse de nier que ce soient des maux, en même temps qu'ils prescrivent aux sages, si ces maux

arrivent à un point qu'ils ne puissent ou ne doivent pas les souffrir, de se donner la mort, de sortir de la vie.

» Cependant, telle est la stupidité où l'esprit fait tomber ces philosophes, qui veulent trouver en cette vie et en eux-mêmes le principe de leur félicité, qui n'ont point de honte de dire que leur sage, celui dont ils tracent le fantastique idéal, est toujours heureux, devînt-il aveugle, sourd, muet, impotent, affligé des plus cruelles douleurs, et de celles-là qui obligent à se donner la mort. O la vie heureuse qui, pour cesser d'être, cherche le secours de la mort ! si elle est heureuse, que n'y demeure-t-on ; et si on la fuit à cause des maux qui l'affligent, comment est-elle bien heureuse [1] ?»

Je veux que l'homme soit délivré des attaques des passions. N'a-t-il pas au moins à combattre tous les jours contre la faim et contre la soif, contre la lassitude du corps, contre le sommeil ? Tout ce que nous recherchons comme un soulagement d'abord, nous devient ensuite une peine; nous voulons nous tenir debout, et nous nous lassons ; nous voulons nous asseoir, et, trop longtemps assis, nous tombons dans une autre lassitude: nous voulons alors nous lever et marcher, et, en marchant trop, nous nous lassons encore et nous recherchons un siége. Le poids du sommeil nous accable, il faut quelquefois lutter contre

[1] *Cité de Dieu*, liv. XIX, chap. IV, pag. 13, 17, tom. IV; trad. de M. Saisset.

le plaisir qu'il nous procure. On nous sert de la nourriture pour rétablir nos forces : nous mangeons un peu trop, et cette nourriture nous est nuisible. Quelle est donc la paix qu'ont ici les hommes, puisqu'elle est troublée de tant d'incommodités, interrompue de tant de désirs, agitée de tant de misère et de tant de lassitude[1] !

« Dieu qui a créé toutes les natures avec une sagesse admirable, qui les ordonne avec une souveraine justice, et qui a placé l'homme sur la terre pour en être le plus bel ornement, nous a donné certains biens convenables à cette vie, c'est-à-dire, la paix temporelle, dans la mesure où l'on peut l'avoir ici-bas, tant avec soi-même qu'avec les autres, et toutes les choses nécessaires pour la conserver ou pour la recouvrer, comme la lumière, l'air, l'eau, et tout ce qui sert à nourrir, à couvrir, à guérir ou à parer le corps ; mais sous cette condition très-équitable que ceux qui feront bon usage de ces biens en recevront de plus grands et de meilleurs, c'est-à-dire, une paix immortelle, accompagnée d'une gloire sans fin, d'une jouissance de Dieu et du prochain en Dieu ; tandis que ceux qui en feront mauvais usage perdront même ces biens inférieurs et n'auront pas les autres[2]. »

[1] *In psalm. LXXXIV*, vers. 9, tom. IV. (Voy. la note 000, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *Cité de Dieu*, liv. XIX, chap. XIII, pag. 40, 41, tom. IV ; trad. de M. Saisset.

Si les corps te plaisent, c'est Dieu qu'il faut
r ! C'est vers l'auteur de ces choses qu'il faut tour-
ton amour, de crainte qu'en t'arrêtant à ces choses
te plaisent, tu ne viennes toi-même à lui déplaire.
es âmes des autres hommes nous plaisent, aimons-
en Dieu, car elles-mêmes sont périssables et n'ont
stabilité qu'en lui.... C'est donc en lui qu'il faut
aimer; entraîne vers lui avec toi toutes celles que
ourras rassembler, et dis-leur: aimons-le, aimons-
. Demeurez avec lui, et vous êtes inébranlables;
osez-vous en lui, et vous trouverez la paix...
Où allez-vous? le bien que vous aimez vient de lui,
s ce n'est que par son rapport à lui qu'il est bon
loux à l'âme; il devient justement amer lorsqu'il
injustement aimé et que nous abandonnons celui
nous l'a donné. Pourquoi toujours et toujours errer
s ces voies difficiles et laborieuses? le repos n'est
là où vous le cherchez. Cherchez ce que vous cher-
z; mais il n'est pas où vous le cherchez. Vous
rchez la vie heureuse dans les régions de la mort:
n'est pas là. Comment trouveriez-vous la vie heu-
se là où n'est pas même la vie [1]?»
Deux causes éloignent l'homme de sa fin : l'igno-
ce, qui fait qu'il ne sait pas où est le souverain bien;
oncupiscence, qui le porte à préférer au souverain
i des biens particuliers.

Conf., liv. IV, chap. XI, XII, pag. 80, 81, tom. I; trad. de
anet.

Cependant l'homme trouve en lui-même un principe puissant qui combat ces deux causes : c'est la loi éternelle gravée dans son âme, et que la conscience lui révèle.

§ I. Concupiscence.

Il y a la concupiscence de l'esprit et la concupiscence de la chair. Par la première, l'homme tend vers sa fin. La seconde est un penchant qui fait rechercher pour eux-mêmes et avec excès les plaisirs sensibles légitimes, ou qui pousse vers les plaisirs sensibles illégitimes. La concupiscence de la chair détourne l'homme de sa fin.

Il ne faut pas confondre la sensation avec la concupiscence. Il y a bien de la différence entre la vivacité, l'utilité et la nécessité de la sensation, et le désir déréglé qui fait chercher la volupté dans la sensation. La vivacité de la sensation, plus ou moins grande chez les hommes, fait que les uns perçoivent plus parfaitement que les autres les qualités des choses corporelles. Par la sensation, nous nous procurons ce qui convient à la conservation de notre corps et de notre vie, et nous voyons ce qu'il faut prendre et ce qu'il faut rejeter.

Nous avons sans cesse besoin des aliments pour le soutien de la vie du corps. S'ils ne nous causaient pas quelque plaisir, on refuserait de les prendre. Le dégoût nous les fait rejeter. et il y a des dégoûts pernicieux à la santé qu'il faut prévenir. Notre corps

faible comme il est, ayant besoin de nourriture, il faut que les aliments aient du goût, non pour satisfaire la volupté, mais pour conserver la santé. Ainsi, quand la nature demande en quelque sorte le soulagement dont elle a besoin, on n'appelle pas cela volupté, mais faim ou soif ; et lorsqu'on a pris ce que la nécessité oblige de rechercher, et que le plaisir nous porte à continuer de manger, c'est alors la volupté qui nous entraîne, et c'est une concupiscence à laquelle il faut résister[1].

La concupiscence de la chair est un penchant qui ne peut être extirpé, mais il n'est imputable que lorsqu'on y consent. Autre chose est d'avoir dans son cœur les mauvais désirs de la concupiscence ; autre chose est d'y être livré, et de s'en rendre esclave par le consentement. Un homme n'est pas coupable parce qu'il sent ces mauvais désirs, il ne le devient que quand il leur obéit.

On consent à la concupiscence de la chair lorsqu'on recherche le plaisir sensible pour lui-même, que l'on s'efforce de l'accroître, ou que l'on se livre à un plaisir illégitime. On combat la concupiscence de la chair en la dirigeant, en la modérant, en y résistant; subir le plaisir sensible n'est pas y consentir. Quelque attentif que puisse être un homme pour ne rien accorder aux désirs de la concupiscence, s'il vient à entrer dans

[1] *Cont. Julian.*, lib. IV, cap. XIV, n. 65, 67, tom. X. (Voy. la note PPP, appendice des 2e et 3e parties.)

un lieu où l'on a brûlé des parfums, il ne peut s'empêcher de sentir les bonnes odeurs, à moins qu'il ne se bouche les narines, ou qu'une forte application ne le rende comme insensible à ce qui frappe ses sens extérieurs. Mais cet homme céderait aux désirs de la concupiscence si, étant sorti de ce lieu, il désirait de sentir dans sa maison et partout ailleurs les mêmes odeurs [1].

Une condition indispensable pour résister à la concupiscence de la chair, c'est de fuir ou d'écarter les objets qui la provoquent. On augmente son intensité quand on s'y livre, on la diminue quand on y résiste. S'il s'élève en nous un mouvement de colère, n'obéissons pas au commandement qu'elle fait à notre langue de maudire, ni à celui qu'elle fait à notre main et à notre pied de frapper. Si nous refusons de lui obéir et de lui fournir les armes dont elle se sert contre nous-même, elle cessera peu à peu de se soulever, ne trouvant plus cette facilité d'établir son règne en nous; si, au contraire, nous lui obéissons, nous en deviendrons les esclaves [2].

Le désir a pour objet les choses absentes ; la concupiscence a de plus pour objet celles qui sont présentes. En effet, la concupiscence ressent le plaisir que procure ce qu'elle possède. Ainsi, tout désir du plaisir sensible est une concupiscence ; mais toute concupiscence ne renferme pas un désir.

[1] *Cont. Julian.*, lib. IV, cap. XIV ; lib. V, cap. III, tom. X.
[2] *Tract. in Joan. Evang.*, cap. VIII, tom. III, 2ª pars.

.a concupiscence de l'esprit a pour objet le désir 'amour de la sagesse ; elle suppose en nous la conssance de cette sagesse [1].

§ II. Loi morale. — Conscience.

La loi morale est la raison souveraine, imprimée nous, d'après laquelle il est juste que toutes choses ent parfaitement dans l'ordre. Il n'est jamais pers de lui désobéir ; c'est par elle que les bons sont nes d'une vie heureuse, et les méchants d'une vie sérable ; c'est par elle que les lois que nous appeis temporelles sont justement tantôt données et ıtôt abolies. Tout homme intelligent comprendra que te loi est immuable, qu'il n'y a ni violence, ni ha'd, ni aucun renversement dans le monde, qui puisse nais empêcher qu'il ne soit juste que toutes choses ent parfaitement dans l'ordre.

Il ne sera jamais injuste que les méchants soient sérables et que les bons soient heureux. Il sera ıjours juste qu'un peuple sage et réglé se choisisse ; magistrats, et qu'un peuple déréglé et corrompu jouisse pas de cette liberté. Il n'y a rien de juste ıs les lois temporelles que les hommes n'aient pris la loi éternelle ; car si, dans un certain temps, un uple pouvait donner justement les honneurs, et ne peut justement dans un autre, cette différence n'a ; juste que parce qu'elle était tirée de cette jus-

[1] *In psalm. CXVIII*, tom. IV.

tice éternelle où l'on découvre qu'un peuple sage a toujours le droit de disposer des honneurs, et qu'un peuple déréglé ne l'a pas.

Celui qui aime à vivre selon la justice, et qui en fait tellement son plaisir que cette vie lui semble non-seulement raisonnable mais délicieuse, aime aussi d'un amour tendre cette loi qui lui découvre que la vie heureuse est la récompense d'une bonne volonté, et la vie misérable le supplice d'une volonté déréglée. Mais, quand il aime cette loi, il aime assurément quelque chose d'éternel et d'immuable. Ceux qui persévèrent dans leur mauvaise volonté, quoiqu'ils souhaitent néanmoins d'être heureux, ne peuvent aimer cette loi qui répand avec justice la misère sur des hommes qui leur ressemblent.

Mais s'ils n'aiment pas la loi éternelle, ils aiment toutes les choses dont leur volonté est occupée, ou pour les avoir, ou pour les retenir : les richesses, les honneurs, les plaisirs, la beauté du corps, ces biens qu'ils ne peuvent avoir quand ils les veulent et qu'ils sont exposés à perdre malgré eux. La loi éternelle ordonne donc de retirer son cœur des choses passagères, et après l'avoir purifié de le tourner vers les biens éternels [1] la justice qu'elle prescrit exige que l'homme obéisse à Dieu, que le corps soit soumis à l'esprit, que les vices soient assujétis à la raison [2].

[1] *De lib. arb.*, lib. I, cap. VI, n. 15; cap. XV, n. 31, 32, tom.
[2] *De civit. Dei*, lib. XIX, cap. XXVII, tom. VII.

La loi morale, inaccessible aux sens, est environnée d'une lumière qui lui est propre et brille aux yeux de l'intelligence; elle est sentie par le cœur. Tous les hommes la connaissent; ils l'aperçoivent dès qu'ils sont en état de se servir de leur raison et de leur liberté. Elle est antérieure à la loi de Moïse, et suffit pour condamner ceux qui la violent. Dans le paganisme, la lumière de la vérité inspira au poète comique Térence ces belles paroles : Je suis homme, et rien de ce qui regarde les hommes ne m'est étranger. On dit que ces paroles furent couvertes d'applaudissements unanimes. Il y avait cependant, dans cette multitude, des hommes ignorants et de mauvaises mœurs, à qui une impression secrète gravée dans le fond de leur nature faisait sentir qu'étant hommes, il n'y avait point d'hommes qu'ils ne dussent regarder comme leur prochain [1].

Celui qui ne s'abstient du mal que par la crainte, souhaiterait de le faire si on le lui permettait. Ainsi, quoique sa main soit retenue au dehors, sa volonté ne laisse pas d'être coupable au dedans. Il n'aime pas encore la justice. Que la crainte d'abord empêche de faire le mal, on s'accoutumera ensuite à s'en abstenir par amour, car la justice a sa beauté et ses attraits; elle cherche des yeux qui la puissent voir, elle embrase d'amour ceux qui l'aiment.

Celui qui n'aime rien est tout de glace. Qu'on aime

[1] *Epist. CLVII*, n. 15, tom. II. (Voy. la note QQQ, appendice des 2e et 3e parties.)

donc, mais que l'on aime cette beauté qui ne se découvre qu'aux yeux du cœur, qui enflamme les esprits lorsqu'on loue la justice : c'est la justice qui rend beau un vieillard à demi-courbé ; qu'on le voie marcher, les yeux ne trouvent rien dans son corps qui puisse plaire, cependant tout le monde l'aime ; on aime en lui ce qu'on ne voit pas, ou plutôt on aime en lui ce qu'on y voit des yeux du cœur : goûtez donc la beauté de la justice[1].

Quel est l'homme injuste à qui il ne soit facile de parler de la justice ? Où est celui qui, ayant une mauvaise cause, si on l'interroge sur la nature de la justice, ne dise avec exactitude ce qui est juste et ce qui ne l'est pas ? La vérité même, en nous créant, a imprimé au fond de nos cœurs cette loi ineffaçable : Ne faites point à un autre ce que vous ne voudriez pas qu'un autre vous fît. On trouve cette loi au fond de la conscience. En effet, qui vous a appris à ne pas vouloir que l'on vous vole ? qui vous a appris à ne vouloir point souffrir une injure ? Ne faites donc pas à un autre ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse ; vous témoignez assez que ce que vous ne voulez pas souffrir est un mal : la loi intérieure imprimée en vous-même vous oblige de le reconnaître.

Vous faisiez un mal aux autres, celui qui le souffrait se plaignait de votre injustice ; vous êtes forcé enfin de rentrer en votre cœur, lorsqu'un autre vous fait

[1] *In psalm. XXXII*, enar. II, vers. 2, tom. IV.

souffrir ce même mal. Je vous demande : est-ce une bonne chose que le larcin ? Vous me dites non. Je vous interroge encore : l'adultère est-il un bien ? Tous me répondent hautement que non. Est-ce une bonne chose que l'homicide ? Tous se récrient qu'ils l'ont en horreur. Est-ce une bonne chose que de désirer ce qui appartient à son prochain ? Tous d'une commune voix répondent que non.

Hésitez-vous à faire ces réponses : qu'un autre désire ce qui est à vous, voyez si cela vous plaît, et répondez ensuite ce que vous voudrez. Ce que je dis n'est pas véritable seulement du mal que l'on fait, mais encore du bien que l'on ne fait pas. Vous souffrez la faim ; un autre a du pain, et beaucoup plus qu'il ne lui en faut : il sait que vous n'en avez pas, et il ne vous en donne point. Cette dureté vous déplaît ; qu'elle vous déplaise de même lorsque, étant rassasié, vous apprenez qu'un autre est dans le besoin[1].

La justice a une lumière dont elle éclaire et remplit l'âme qui lui demeure attachée. Plus l'âme s'éloigne de cette lumière et s'efforce de trouver quelque sophisme contre la justice, plus elle est rejetée de cette lumière pure et plongée dans les ténèbres[2]. Les ténèbres des cachots les plus noirs n'approchent pas de l'horreur des ténèbres vengeresses qui règnent dans la conscience d'un méchant homme. L'innocent con-

[1] *In psalm. LVII*, vers. 2, tom. IV.
[2] *In psalm. LXIII*, vers. 4, tom. IV.

damné jouit de la joie et de la paix d'une bonne conscience ; le juge coupable, livré à sa fureur, est tourmenté par les remords[1].

Il n'a jamais été injuste, dans aucun temps ni dans aucun lieu, d'aimer Dieu de tout son cœur, et d'aimer son prochain comme soi-même. Les crimes contre nature ont toujours été odieux et punissables. Lors même que toutes les nations du monde les commettraient, toutes seraient condamnées par la loi éternelle. Il en est de même des crimes contre le prochain. La loi éternelle toujours droite qui règle les mœurs des pays et des temps, selon les époques et selon les lieux, est en soi toujours et partout la même, n'est pas autre ici ou là, aujourd'hui ou demain.

Quant à ce qui n'est contraire qu'aux mœurs ou aux coutumes des hommes, les hommes sans doute doivent l'éviter à cause de ces coutumes, variables selon les temps, parce que si une cité ou une nation a établi chez elle un certain pacte d'après la coutume ou par la loi, aucun citoyen, aucun étranger n'a le droit d'y porter atteinte pour satisfaire ses passions ; car toute partie est corrompue lorsqu'elle cesse d'être en rapport avec le tout. Mais Dieu peut ordonner quelque chose de contraire à ces coutumes ou à ces lois ; Dieu peut l'ordonner, et en lui obéissant on ne viole pas la loi éternelle ; on la violerait au contraire en résistant.

[1] *Epist. CLI*, n. 10, tom. II. (Voy. la note RRR, appendice de 2e et 3e parties.)

nsi, dans un certain temps, un homme a pu avoir
isieurs femmes et demeurer dans les règles de la
ntinence. Ceux qui condamnent les patriarches d'a-
ir usé de la polygamie, mesurent la moralité univer-
le du genre humain au point de vue de leurs pro-
es mœurs, et jugent selon les temps. Ces gens-là
isonnent comme celui qui, ne sachant pas ce que c'est
'une armure, et à quel membre du corps chaque
èce peut convenir, se couvrirait la tête de cuissards
voudrait se chausser d'un casque, et se plaindrait
isuite que rien ne va convenablement.

Ainsi raisonnent ceux qui s'indignent que certaine
iose ait été permise aux justes dans un siècle, et
éfendue dans le nôtre; que Dieu, pour des causes
utes temporelles, ait ordonné une chose à ceux-ci,
ne autre à ceux-là; les uns et les autres obéissaient
la même justice. Et cependant ils savent bien que
ans le même homme, dans le même jour, dans les
êmes édifices, tout ne convient pas également; que
qui est bon pour un homme ne l'est pas pour un
itre; que ce qui est permis à une certaine heure ne
est pas à une autre; que l'on autorise près de l'écurie
que l'on interdit auprès de la table. La justice n'est
is variable, mais les temps auxquels elle préside ne
nt pas les mêmes[1].

[1] *Conf.*, lib. III, cap. VII, VIII, tom. I.

§ III. Vertus.

Le mot vertu peut être pris dans deux sens. S'il désigne la vertu qui subsiste par elle-même, c'est alors la forme immuable de la bonté et de la justice, c'est-à-dire Dieu ; on entend encore par vertu, une habitude et une qualité de l'âme du sage[1]. Le mot vertu est pris ici dans ce dernier sens : dans la première acception, on peut dire que la vertu est supérieure au vertueux. La vertu ne souffre pas des défaillances de l'homme, il en est d'elle comme de la lumière. Notre œil se présente-t-il ouvert à la lumière du jour, il voit ; se ferme-t-il, il ne voit plus, et cela sans que la lumière en soit ni augmentée quand l'œil voit, ni diminuée quand il ne voit plus[2].

Les vertus sont donc des habitudes de l'âme qui la portent à aimer les objets suivant le degré de leur excellence naturelle. Vivre selon les lois de la justice, c'est estimer les choses précisément ce qu'elles valent. Il y a quatre choses que nous devons aimer : la première est au-dessus de nous, c'est Dieu ; la deuxième c'est nous-mêmes, c'est-à-dire notre âme ; la troisième est auprès de nous, ce sont nos semblables ; et la quatrième est au-dessous de nous, c'est notre corps ;

[1] *De mor. Eccl. cath.*, cap. VI, tom. VIII.

[2] *Tract. in Evang. Joan.*, tract. XXXIX, cap. VIII, tom. III, 2ᵉ pars. (Voy. la note SSS, appendice des 2ᵉ et 3ᵉ parties.)

ɔmme n'a pas besoin qu'on lui commande de s'ai-
· lui-même ; car il a beau s'éloigner de la vérité, il
perd jamais l'amour de lui-même et de son corps.
ui qui a de l'ordre dans son amour aime ce qui doit
ı aimé, et n'aime point ce qui ne doit pas l'être.
ime moins ce qui est moins aimable, il aime plus
moins ce qu'on ne doit point aimer également, et
ime de la même manière ce qu'on doit aimer éga-
ent.

Tout homme considéré comme homme doit être
ıé pour Dieu, mais Dieu doit être aimé pour lui-
me. Si Dieu doit être aimé plus qu'aucun homme,
oit être aimé plus que l'homme ne doit s'aimer lui-
me. De plus, un autre homme doit être aimé de
ıs plus que notre corps, parce qu'il est une de ces
ıses qu'on doit aimer pour Dieu, et qu'il est des-
é à en jouir avec nous, ce qui ne peut convenir à
re corps, car il ne reçoit de vie que par notre âme,
seule est capable de voir et de posséder Dieu.

Tous les hommes doivent être aimés également;
is comme on ne peut leur être utile à tous, il faut
ticulièrement s'appliquer à servir ceux qui nous
t plus étroitement unis par rapport au temps, au
ı, à la naissance. Si vous étiez obligé de faire part
ce que vous avez à quelque autre qui en aurait be-
n, et que vous ne pussiez le partager à deux hom-
s qui se présenteraient ensemble, qui seraient
illeurs dans une égale indigence et n'auraient pas
ıc vous plus de liaison l'un que l'autre, vous ne

pourriez agir plus équitablement que de choisir par le sort celui à qui vous donneriez ce que vous ne pouvez leur donner à tous deux ; de même, s'il vous est impossible de pourvoir aux besoins de tous les hommes, vous devez croire que l'ordre décide qu'il faut préférer ceux qui vous sont unis plus étroitement par les liens que les rapports sociaux ont formés[1].

Il faut user des créatures, il faut jouir de Dieu seul. Jouir, c'est s'attacher à une chose pour l'amour d'elle-même ; user, c'est employer tout ce qui est à notre usage pour obtenir ce qu'on aime, supposé toutefois qu'on doive l'aimer ; car user d'une chose pour une fin illégitime, c'est moins un usage qu'un abus. Représentons-nous que nous sommes des voyageurs qui ne doivent attendre le bonheur que dans la patrie. La misère durant alors autant que le voyage, nous ne devons aspirer qu'à le voir finir : le retour à la patrie doit être l'unique objet de nos désirs, et il faut nous servir, pour y retourner, de tous les moyens de transport par terre ou par mer.

Mais que faudrait-il penser de nous si, nous laissant toucher par les beautés et les agréments de la route,

[1] Dans le livre de la *Vraie religion* (chap. XLVI), écrit en 390, saint Augustin, avant d'être prêtre, enseigne que les parents ne doivent pas être aimés à cause de la parenté, mais bien parce qu'ils sont hommes; que ce motif est plus noble et plus *humain* Il enseignait alors que la génération corporelle n'aurait pas e lieu dans l'état d'innocence; quelques années après, il rétrac cette opinion. (*Retract.*, lib. I, cap. XIII, n. 8, tom. I.)

ar la commodité des voitures, nous nous arrêtions
our jouir des choses dont nous ne devrions qu'emrunter l'usage, si nous éprouvions de la peine à voir voyage trop tôt fini, et si, par une fausse et funeste ie, nous nous éloignions de la patrie, dont les jouisnces et les charmes nous doivent rendre parfaitement ureux ?

Dans cette vie mortelle, nous voyageons éloignés de ieu ; s'il est vrai que nous soupirions après la patrie leste où nous espérons le vrai bonheur, il faut user ce monde, et non pas en jouir ; il faut s'en servir ur contempler et pour admirer dans les créatures s grandeurs invisibles du Créateur, c'est-à-dire pour us élever des choses sensibles et passagères à celles i sont spirituelles et permanentes [1].

On aime suivant leur valeur les choses créées, lors'on met en pratique cette belle maxime : *Rien de trop*, régé de toute la morale ; l'âme se tient alors dans quilibre sans que rien l'élève ou l'abaisse, la ránde ou la resserre, et elle n'a rien à craindre ni du p ni du trop peu [2].

On est fidèle à la maxime : *rien de trop*, lorsque ns l'amour du corps on ne souffre pas qu'il comnde à l'âme, qu'on ne le traite pas non plus en nemi, mais que l'on s'efforce de le conserver sain

De libr. doct. Christ., lib. I, cap. XXVII, XXVIII, tom. III, pars.

De beata vita, cap. XXXII, XXXIII, tom. I. (Voy, la note TTT, endice des 2e et 3e parties.)

et entier pour qu'il remplisse sa destination, en subordonnant néanmoins la conservation de la santé et de la vie à l'observation de devoirs supérieurs [1].

On viole cette maxime : *rien de trop*, si, dans l'amour du corps, on attache trop d'importance aux plaisirs sensibles ou que l'on nie que la douleur soit un mal. Les stoïciens, en soutenant cette prétention, ont fermé les yeux à l'évidence et se sont donné un démenti à eux-mêmes. Lorsque la chair est dans les douleurs, c'est alors que la patience de l'âme est soumise à une grande épreuve, car l'âme n'a rien qui la touche de plus près que la chair. Le sage ne souffre rien, à proprement parler, lorsque sa chair n'est point attaquée, puisqu'il est arrivé à un parfait mépris de toutes les choses du monde, qui ne sont qu'extérieures, et par conséquent hors de l'âme ; mais quand il perd les principaux biens du corps, qui sont la santé et la vie, c'est alors que l'affliction est proche et qu'elle menace ces biens mêmes de l'âme dont il jouit intérieurement et par lesquels il règne sur son corps. Il a beau appeler la raison à son secours, elle ne saurait faire qu'il ne sente de la douleur lorsqu'on déchire son corps ou qu'on le brûle, et l'âme est trop étroitement unie à ce corps pour ne pas souffrir quand il souffre.

Le sage ne nie pas la douleur, c'est une épreuve qu'il supporte par la patience ; le stoïcien inconséquen

[1] *De libr. doct. Christ.*, lib. I, cap. XXIV, XXV, tom. II, 1a pars.

la vie et s'en délivre par le suicide [1]. Dieu ne nous ordonne pas d'aimer les souffrances, mais de les supporter; personne n'aime ce qu'il supporte, même s'il a du plaisir à le supporter; quoiqu'il puisse se réjouir de supporter quelque chose, cependant il aime mieux n'avoir rien à supporter [2].

Si la vertu nous conduit à la vie heureuse, je ne puis la définir autrement qu'en l'appelant un souverain amour de Dieu. On distingue quatre vertus, à cause des divers mouvements et des différentes impressions de cet amour; ces quatre vertus sont: la tempérance, la justice, la force et la prudence. La tempérance est un amour qui se conserve pur et incorruptible pour Dieu. La force est un amour qui souffre tout sans peine pour Dieu. La justice est un amour qui ne sert que Dieu, et qui pour cela commande régulièrement à toutes les créatures qui sont soumises à l'homme. La prudence est un amour qui sait discerner ce qui lui est favorable pour aller à Dieu d'avec ce qui l'en éloignerait.

L'office de la tempérance est de réprimer les passions qui nous éloignent de la loi de Dieu et du fruit de sa bonté, c'est-à-dire, de la vie heureuse : car c'est là que réside la vérité, dont la contemplation nous rend heureux et dont l'éloignement nous jette en de grandes erreurs et d'extrêmes afflictions. L'office de la tempérance est encore de mépriser toutes les voluptés du

[1] *Epist. CXL*, n. 33; *CLV*, n. 11, tom. II.
[2] *Conf.*, lib. X, cap. XXVIII, tom. I.

corps et les louanges du peuple. Les voluptés du c
ont pour objet toutes les choses qui tombent sou
sens corporels.

La règle de vie que doit suivre l'homme tempé
parmi cette multitude de choses mortelles et p
gères, est de n'en aimer aucune, de n'en croire au
désirable par elle-même, et d'en user seulement
les nécessités et les devoirs de la vie, avec la mo
tion de celui qui n'a que l'usage, et non pas av
passion de celui qui aime.

La force est cet amour qui nous élève vers Die
qui nous fait perdre généreusement les biens de
vie, même le corps, qui est le bien auquel l'ho
est attaché par le lien le plus intime. Si l'amour
fane, qui ne mérite pas ce nom, mais plutôt cel
passion et d'intempérance, montre que l'âme se
avec une impétuosité infatigable, au travers des
grands périls, vers l'objet qu'elle chérit, il sert e
à nous faire juger que nous devons être résol
tout souffrir, pour ne pas abandonner Dieu, pui
les hommes souffrent de si grands maux pour l'a
donner.

Quant à la justice, elle nous prescrit de servir
affection le Dieu que nous aimons, et, quant aux
tures, de gouverner les unes comme nous étant as
ties et de traiter le corps comme le devant être un
C'est à la prudence qu'appartient le discerneme
ce qu'on doit désirer ou fuir; c'est elle qui doit v
avec grand soin, de peur que nous ne nous lais

tromper peu à peu par de mauvaises opinions qui se glissent insensiblement.

Il faudrait être bien aveugle pour penser que l'amour de Dieu ne renferme pas l'amour de soi-même et l'amour du prochain. En effet, il est impossible que celui qui aime Dieu ne s'aime pas soi-même; bien plus, celui-là seul qui aime Dieu s'aime soi-même véritablement. Il est certain que les hommes doivent être liés entre eux par des liens d'affection, et il n'y a pas de degré plus propre à nous élever à Dieu, que l'amour de l'homme pour l'homme [1].

Les quatre vertus peuvent être ramenées à une seule. En effet, la vertu n'est autre chose que l'amour de ce qu'il faut aimer. En savoir faire le choix, c'est ce qu'on nomme prudence ; n'en pouvoir être détourné par aucun mal, par aucun plaisir, par aucun orgueil, c'est ce qu'on appelle force, tempérance, justice [2].

Saint Augustin n'approuve pas les philosophes qui soutenaient l'inséparabilité des vertus. Voici, dit-il, comment ils établissent que, pour avoir une vertu, il faut les avoir toutes, et que, dès qu'une nous manque, les autres manquent aussi. La prudence ne saurait être ni lâche, ni injuste, ni intempérante, autrement elle ne serait pas prudente. Si elle n'est prudente que lorsqu'elle est forte, juste et tempérante, quiconque

[1] *De mor. Eccl. cath.*, cap. XV, XIX, XX, XXI, XXII, XXIV, XXVI, tom. I.
[2] *Epist. CLV*, n. 13, tom. II.

aura la prudence aura aussi toutes les vertus. De même, la force ne saurait être ni imprudente, ni injuste, ni intempérante; il n'est pas possible non plus que la tempérance ne soit, et prudente, et forte, et juste, et que la justice n'ait ses vertus. Ainsi, là où se trouve une de ces vertus, il faut aussi que les autres y soient, et là où elles manquent, celle que l'on croit avoir n'est pas une véritable vertu, quoiqu'elle en ait l'apparence.

Ils ajoutaient : Il n'y a de sagesse que là où existe une sagesse parfaite. Qu'importe à l'homme qui se noie d'avoir de l'eau sur la tête à une profondeur de plusieurs stades, ou d'une palme, ou d'un pouce? Ainsi, ceux qui tendent vers la sagesse s'avancent comme s'ils montaient du fond d'un gouffre vers l'air; ils n'auront pas la vertu et ne seront point sages avant de s'être complètement dégagés de la folie, comme d'une masse d'eau qui les étouffe.

Saint Augustin répond : Je préfère la comparaison de la folie avec les ténèbres et de la sagesse avec la lumière, autant que ces images corporelles peuvent être appliquées aux choses de pure intelligence. On n'arrive pas à la sagesse comme on sort du fond de l'eau pour respirer aussitôt, mais comme on passe des ténèbres à la lumière en s'éclairant peu à peu. On ressemble à un homme qui sort d'une caverne profonde et que la lumière éclaire insensiblement, à mesure qu'il avance; il y a tout à la fois autour de lui les lueurs du jour vers lequel il marche, et quelque chose de l'obscurité du lieu d'où il s'éloigne.

Il en est des mouvements de l'âme comme de ceux les membres du corps, quoique les uns se voient et que les autres se sentent. Dans un même corps, il y a des parties plus éclairées les unes que les autres, il y en a même qui ne le sont point du tout ; on peut dire aussi qu'une même âme a une vertu et non pas une autre ; que la charité est plus grande ici que là ; que le même homme a plus de chasteté que de patience ; qu'il en a plus aujourd'hui que hier, s'il a fait des progrès. Quoi qu'il en soit, je ne vois pas comment on pourrait dire qu'une femme qui garde la foi conjugale à son mari et qui le fait pour obéir à Dieu, n'a point la chasteté, ou que cette chasteté ne soit point une vertu, parce que cette femme n'est pas exempte de défauts?

Deux sortes de vices sont opposés à chaque vertu : l'un lui est visiblement contraire, l'autre la contrefait et a quelque ressemblance avec elle. Ainsi, par exemple, la témérité et la lâcheté sont opposées au véritable courage [1].

§ IV. Passions.

Les passions sont des mouvements de l'âme qui nous font aimer les objets, sans tenir compte de l'excellence relative de leur nature. Ces mouvements, considérés en eux-mêmes, sont légitimes et providentiels ; ils dégénèrent en passions, lorsqu'ils ne sont ni con-

[1] *Epist. CLXVII*, n. 5, 14, tom. II.

tenus ni dirigés. Aussi est-il vrai de dire que c'est la fin qui distingue le vice de la vertu. Le désir, l'aversion, l'espérance, la crainte, la joie, la tristesse, dérivent de l'amour dans les passions et dans les vertus. Les passions sont distribuées en trois classes : passions de l'esprit, passions de la chair, passions de l'âme, qui se résument dans la curiosité, l'amour déréglé des plaisirs des sens, et l'orgueil.

L'homme est fait pour la vérité, aussi éprouve-t-il un vif désir de la connaître ; il est rempli de joie quand il y est parvenu [1]. Le désir de connaître la vérité, c'est la curiosité ; elle a besoin d'être dirigée et contenue. Les facultés intellectuelles ont des limites, la curiosité doit les respecter. Ses recherches ne doivent avoir pour objet que ce qui est vrai, et souvent elle s'agite pour courir après des apparences. Ses efforts pour connaître la vérité ne doivent avoir d'autre but que le plaisir que la vérité procure, et il n'est pas rare que la curiosité ne soupire dans ses recherches qu'après les satisfactions de la vanité et les jouissances de la gloire. Le désir de connaître la vérité doit avoir pour but la vérité elle-même, et par conséquent il faut préférer au plaisir d'apprendre le bonheur que doit faire éprouver la connaissance. Les hommes sont si misérables que, méprisant ce qu'ils connaissent et n'aimant que la nouveauté [2], ils trouvent plus de plaisir à

[1] *Conf.*, lib. X, cap. XXIII, tom. I.

[2] *De vera relig.*, cap. LIII, tom. I. (Voy. la note UUU, appendice des 2e et 3e parties.)

apprendre qu'à savoir, quoique la connaissance soit la fin de ceux qui apprennent[1].

Qu'y a-t-il de plus admirable et de plus beau que la vérité? elle est telle que ceux qui se plaisent aux spectacles, témoignent qu'ils ont une passion particulière de la découvrir, puisqu'ils se tiennent toujours sur leur garde de peur d'être trompés, et que c'est pour eux un sujet de vanité s'ils découvrent avec plus de lumière que les autres les artifices qu'on emploie pour en imposer. Ainsi la gloire est donnée à la lumière de l'intelligence, à la découverte de la vérité.. Quoique notre raison soit engagée et en quelque sorte perdue dans les occupations frivoles, si on nous demande lequel vaut mieux, de la vérité ou de la fausseté, nous répondons tous d'une voix que la vérité vaut mieux, et cependant nous nous attachons plutôt aux jeux et aux fables, qui nous donnent du plaisir, qu'aux préceptes de la vérité.

Ainsi, nous approuvons la vérité par raison, et les fables par égarement et légèreté d'esprit. Or, les choses qui font rire ne nous paraissent plaisantes que tant que nous connaissons le rapport qu'elles ont à la vérité, ce qui seul les rend agréables. Mais nous perdons la vérité en mettant notre affection dans ces folies, et

[1] Ne pourrait-on pas dire que le désir de la nouveauté est produit par le sentiment de l'imperfection de nos connaissances? A ce point de vue, le désir de la nouveauté témoigne de notre misère.

nous ne les regardons plus comme des images et des ombres, mais nous nous y attachons comme aux beautés premières et originales, que nous quittons pour embrasser nos fantômes [1].

La curiosité est un puissant aiguillon pour connaître; mais, si elle est excessive, elle devient une maladie qu'il faut réprimer. C'est cette maladie qui nous fait rechercher les prodiges dans les spectacles ; c'est elle qui nous pousse à découvrir les secrets de la nature, qui sont au-dessus de nous et dont la connaissance nous est inutile [2].

Le plaisir et la douleur physique sont des avertissements et des mobiles que la Providence a donnés à l'homme ; ils lui font connaître ce qui est utile ou nuisible, et le portent à rechercher l'un et à éviter l'autre. Mais l'amour du plaisir dégénère en passion lorsque l'amour devient un but, et que, pour y atteindre et pour fuir la douleur, l'homme sacrifie l'accomplissement du devoir.

L'homme trouve en lui-même le sentiment de la dignité de sa nature, qui l'avertit qu'il doit maintenir dans l'ordre toutes ses facultés, et qu'ainsi le corps doit être soumis à l'âme, et l'âme doit obéir à Dieu. Le sentiment de dignité personnelle n'est plus que de l'orgueil, lorsque l'homme se fait de lui-même un centre auquel il rapporte tout, lorsqu'il éprouve le désir am-

[1] *De vera relig.*, cap. XLIX, tom. I.
[2] *Conf.*, lib. I, cap. XIV; lib. X, cap. XXXV, tom. I.

ux d'être élevé en grandeur et en puissance. Il
aite alors avec ardeur que tout lui soit soumis :
r déréglé, imitation insensée de la puissance de
a. Si l'orgueil a quelque désir de l'unité et de la
e-puissance, ce n'est que pour dominer dans le
rs des choses temporelles, qui passent comme
ıbre.

Nous voulons être invincibles, et nous avons raison
le vouloir, puisque la nature de notre âme est faite
ı ressemblance de Dieu. Nous devons donc nous ef-
cer de n'être pas vaincus par les vices, tandis que
gueilleux ne songe qu'à n'être pas vaincu par ses
nblables. Alors le sentiment de dignité personnelle
st pas, comme l'orgueil, une simple image de la
erté réelle et de la véritable royauté [1].

Il n'y a personne qui n'aime la gloire ; la gloire
me que donnent les insensés a ses attraits. Touché
s louanges et des honneurs que la vanité du public
décerne, chacun veut résolûment vivre de telle sorte
'il soit loué des hommes, quels qu'ils puissent être;
tte furieuse passion, précipitant dans la folie ceux
'elle possède, les rend vides au dedans, enflés au
hors, et les porte même à perdre avec joie tous leurs
ns, pour les donner à des histrions, à des conduc-
ırs de chariots, parce que le peuple, témoin de ces
gesses, leur jette de grands applaudissements.

De vera relig., cap. XLV, XLVIII, tom. I.

Saint Augustin signale la vanité [1] de l'approbation des hommes, et la traite de nourriture creuse; cependant il veut que l'on repousse les calomnies et que l'on ait soin de sa réputation, lorsqu'il est nécessaire de la conserver pour opérer le bien [2].

« Il y a certainement de la différence entre l'amour de la gloire et l'amour de la domination; car, bien que l'amour immodéré de la gloire conduise à la passion de dominer, ceux qui aiment ce qu'il y a de plus solide dans les louanges des hommes s'efforcent de ne pas déplaire aux bons esprits. Au contraire, quiconque désire la domination, sans avoir cet amour de la gloire qui fait qu'on craint de déplaire aux bons esprits, aucun moyen ne lui répugne, pas même les crimes les plus scandaleux, pour contenter sa passion. Tout au moins celui qui aime la gloire, s'il ne prend pas la bonne voie, se sert de ruses et d'artifices pour paraître ce qu'il n'est pas.

» Aussi est-ce à un homme vertueux une grande vertu de mépriser la gloire, puisque Dieu seul est le témoin de ses sentiments, et que les hommes n'en savent rien. Et, en effet, quoi qu'on fasse devant les hommes pour leur persuader qu'on méprise la gloire, on ne peut guère les empêcher de soupçonner que ce mépris ne cache le désir d'une gloire plus grande; mais celui

[1] *In psalm. CXLIX*, vers. 5, tom. IV.
[2] *Epist. CXVIII, CXXVI*, tom. II.

qui méprise en réalité les louanges des hommes, méprise aussi leurs soupçons téméraires.

»Mais, bien qu'il soit insensible à leur louange, il ne l'est pas à leur affection; aussi, ne voulant pas être au-dessous de leur estime, de crainte d'être au-dessous de leur affection, il s'efforce de tourner leurs louanges vers l'Être souverain de qui nous tenons tout ce qui mérite en nous d'être loué. Quant à celui qui, sans être sensible à la gloire, désire ardemment la domination, il est plus cruel et plus brutal que les bêtes...

»Rien de plus scandaleux, rien dont la vue soit moins supportable aux gens de bien que le tableau qui nous présente les vertus, avec toute leur gloire et toute leur dignité, servant la volupté, femmelette impérieuse et impudente. Mais, à mon tour, j'estime impossible de faire un tableau décent, où les vertus soient au service de la gloire humaine.

»Je veux que cette gloire ne soit pas une femme délicate et énervée, elle est tout au moins bouffie de vanité; et lui asservir la solidité et la simplicité des vertus, vouloir que la prudence n'ait rien à prévoir, la justice rien à ordonner, la force rien à soutenir, la tempérance rien à modérer qui ne se rapporte à la gloire et n'ait la louange des hommes pour objet, ce serait une indignité manifeste. Et qu'ils ne se croient pas exempts de cette ignominie ceux qui, en méprisant la gloire et le jugement des hommes, se plaisent à eux-mêmes et s'applaudissent de leur sagesse; car

leur vertu, si elle mérite ce nom, est encore asservie, en quelque façon, à la louange humaine, puisque se plaire à soi-même c'est plaire à un homme[1]. »

§ V. Perfectibilité.

La perfectibilité peut être considérée dans l'individu et dans le genre humain.

La perfectibilité de l'individu consiste à être élevé de telle sorte au-dessus de certaines choses, que l'on se hâte d'avancer vers d'autres, parce que l'on voit qu'il en reste toujours une où il faut tendre, après avoir passé toutes les autres. Cette vue de l'esprit est exacte et facilite le progrès. Celui qui croit avoir atteint le but s'élève et tombe. L'homme doit donc se croire tout ensemble imparfait et parfait : imparfait, parce qu'il *sent* qu'il n'a pas quelque chose qu'il désire ; et parfait, parce qu'il *comprend* qu'il lui manque quelque chose[2].

L'éducation du genre humain, en ce qui concerne le peuple de Dieu, s'est faite comme celle d'un seul homme. La suite des temps a été pour ce peuple ce qu'est la suite des âges pour l'individu ; et il s'est élevé des choses visibles et temporelles aux choses éternelles et invisibles, en sorte néanmoins qu'au

[1] *Cité de Dieu*, liv. V, chap. XIX, XX, pag. 316, 317, 320, 321, tom. I ; trad. de M. Saisset.

[2] *In psalm. XXXVIII*, vers. 9, tom. IV. (Voy. la note VVV, appendice des 2e et 3e parties.)

emps même qu'on lui promettait au nom de Dieu les biens visibles pour récompense, on ne laissait pas de lui commander d'adorer un Dieu unique, afin que l'homme, pour ces biens mêmes de la vie périssable, ne s'adressât qu'à son Créateur et son maître.

L'individu passe par six âges, qui sont : l'âge où il ne parle pas, la première enfance, l'adolescence, la jeunesse, l'âge mûr, la vieillesse. Dans les deux premiers âges, l'individu ne vit que de la vie des sens; la vie intellectuelle, dans les autres âges, se développe progressivement. Le peuple de Dieu, que saint Augustin considère seul dans le genre humain, a également six âges : le premier, depuis Adam jusqu'à Noé; le deuxième, depuis Noé jusqu'à Abraham; le troisième, depuis Abraham jusqu'à David; le quatrième, depuis David jusqu'à la captivité de Babylone; le cinquième, depuis la captivité de Babylone jusqu'à la venue de Jésus-Christ; le sixième doit durer depuis la venue de Jésus-Christ jusqu'à la fin du monde. C'est dans ce dernier âge que l'homme extérieur doit périr de vieillesse, et que l'homme intérieur, qui se renouvelle de jour en jour, doit arriver à l'état parfait[1].

[1] *De civit. Dei,* lib. X, cap. XIV, tom. VII; *De divers. quæst. log. trib.*, quæst. LVIII, tom. VI. (Voy. la note XXX, appendice s 2e et 3e parties.)

CHAPITRE X.

Ordre social.

—

§ I. Patriotisme.

La patrie est une réunion de familles. La vertu commande de l'aimer, et l'affection qu'on lui doit est au-dessus de celle que l'on a pour ses parents. La patrie a le droit d'exiger les plus grands sacrifices. Le parricide dont on se rend coupable envers elle renferme tous les crimes.

Nectarius écrivait à saint Augustin : « Je ne m'arrête pas à vous dire quelle est la force de l'amour que l'on a naturellement pour sa patrie, et qui l'emporte même sur l'affection que nous devons aux auteurs de nos jours. Si un homme de bien pouvait jamais faire assez pour sa patrie, et que le temps de la servir eût des bornes, je serais dispensé, dans l'âge où je suis, de me mêler de ce qui regarde la mienne ; mais comme l'amour pour le lieu où nous avons commencé à voir le jour, où nous avons été nourris et formés, va toujours crois sant, plus on est proche de sa fin, plus on souhait de laisser sa patrie heureuse et florissante. C'est c que vous savez trop bien pour que je m'étende davan tage sur ce sujet. »

Saint Augustin répondit : « Je ne trouve point étran que, malgré le froid de la vieillesse, l'amour de vot patrie se conserve en vous avec tant d'ardeur ; et l'

doit même vous louer de ce que vous ne vous souvenez pas seulement de cette belle parole : qu'un homme de bien ne croit jamais faire assez pour sa patrie ; mais que vous l'exprimez encore par vos actions. Consultez ces livres de la *République*, où vous avez puisé ce sentiment si digne d'un bon citoyen. Voyez le cas qu'on y fait de la frugalité, de la tempérance, de la foi conjugale et de tout ce qui fait la pureté des mœurs. C'est par les vertus que l'on rend les villes florissantes et que l'on sert les véritables intérêts des républiques de la terre [1]. »

La patrie étant, à notre égard, au-dessus de ceux qui nous ont mis au monde, s'ils vous commandaient quelque chose qui fût contre votre patrie, vous ne devriez pas obéir. De même vous ne devriez pas obéir à ceux qui ont autorité dans la patrie, s'ils vous commandaient de désobéir à la loi de Dieu [2].

En embrassant le christianisme, on n'est pas obligé de quitter sa manière de vivre, à moins qu'elle ne choque la religion et l'honnêteté. On distingue ces trois genres de vie : l'actif, le contemplatif, et celui qui est mêlé des deux. Tout croyant sincère peut choisir comme il lui plaira, sans rien perdre de son droit aux promesses éternelles; mais il faut qu'il tienne compte de l'amour de la vérité et des devoirs de la charité. On ne doit pas tellement s'adonner à la contemplation, qu'on

[1] *Epist. XC, XCI, CIII, CIV*, tom. II.
[2] *Serm. in Matth. LXII*, cap. V, n. 8, tom. V.

ne songe plus à être utile au prochain, ni se livrer à l'action de telle sorte qu'on néglige la contemplation. Dans le repos, on ne doit pas aimer l'oisiveté, mais s'appliquer à la recherche du vrai, afin de profiter soi-même de cette connaissance; et dans l'action il faut aimer le travail qui l'accompagne, et non pas l'honneur ni la puissance qui la suivent, parce que tout cela n'est que vanité [1].

Que ceux qui prétendent que la doctrine de Jésus-Christ est contraire au bien de la république, nous donnent des armées composées de soldats tels que cette doctrine veut qu'on soit dans la profession des armes; qu'ils fassent que les peuples des provinces, les maris et les femmes, les parents, les enfants, les maîtres, les esclaves, les rois, les juges, les contribuables, les receveurs d'impôts, soient chacun dans leur état tels que la doctrine de Jésus-Christ le demande; et nous verrons s'ils oseront dire encore que cette doctrine est nuisible au bien de la république, et s'ils ne seront pas forcés, au contraire, d'avouer que rien ne lui serait plus salutaire, si on la pratiquait [2].

Si tous les âges, tous les sexes, toutes les conditions observaient les préceptes de la vie chrétienne, la république s'élèverait ici-bas jusqu'à la félicité promise dans le royaume éternel; mais l'un écoute et l'autre méprise, et, comme il s'en trouve plus qui préfèrent la douceur pernicieuse des vices à l'amertume salutaire

[1] *De civit. Dei*, lib. XIX, cap. XIX, tom. VII.
[2] *Epist. CXXXVIII*, n. 15, tom. II.

les vertus[1], il faut bien que les serviteurs de Jésus-Christ, quelle que soit leur condition, supportent cette république terrestre, fût-elle au dernier degré de la corruption, pour mériter par leur patience un rang glorieux dans cette république céleste où la volonté de Dieu est l'unique loi[2].

§ II. Propriété.

Les principes de saint Augustin sur la propriété peuvent être résumés en ces termes : Dieu est le seul propriétaire des biens temporels, les hommes en ont l'usufruit ; ils en usent bien quand ils s'en servent pour la nourriture et le vêtement, ils exercent alors un droit que saint Augustin appelle *divin ;* ils en usent mal quand ils les emploient à satisfaire leurs passions, ou qu'ils négligent de distribuer leur superflu aux pauvres. Ainsi, les justes seuls possèdent *justement*, parce qu'ils font seuls un bon usage de leurs biens. Les méchants ne les possèdent pas *justement.* Les justes ont-ils le droit d'enlever les biens aux méchants? Non, sans doute ; les lois civiles interviennent et déterminent, dans l'intérêt de la société, les conditions exigées pour que la possession soit légale, et alors la force publique la garantit. Les biens

[1] D'après L. Vivès, saint Augustin fait ici allusion au passage d'Hésiode sur les deux voies contraires du vice et de la vertu. (*De civit. Dei*, lib. II, cap. XIX; *Comment.*, tom. I, pag. 109.

[2] *De civit. Dei*, lib. II, cap. XIX, tom. VII.

de la terre n'appartiennent à ceux qui sont soumis à la convoitise que pour le maintien de la paix.

On possède *justement* quand on fait un bon usage de ses biens ; on possède *légalement* quand on remplit les conditions déterminées par les lois. Si l'on s'est servi de ses biens pour satisfaire ses passions, il faut renoncer à cette habitude et se repentir; si l'on a gardé son superflu, qui appartient aux pauvres, il faut le leur rendre, quoique ces derniers n'aient pas le droit de l'enlever par la force.

Les lois impériales défendent aux Églises hérétiques et schismatiques de posséder des biens. Ces Églises ne les possèdent donc pas *justement*, puisqu'elles en usent pour propager leurs erreurs ; elles ne les possèdent pas non plus *légalement*, puisqu'elles les ont contre la volonté formelle du législateur. On possède de droit divin ou de droit humain. Le premier de ces droits est établi dans les Écritures saintes et l'autre par les lois des princes ; car personne ne peut posséder légitimement que par l'un ou l'autre de ces deux titres...

C'est de droit divin que les choses nécessaires à l'usage de l'homme appartiennent également à tous les hommes, Dieu ayant pétri du même limon les pauvres et les riches, les uns et les autres habitant sur la même terre, et cette terre et tout ce qu'elle contient étant au Seigneur. C'est donc le droit humain qui a réglé la portion de ces sortes de choses que chacun doit posséder en propre, et c'est le seul titre

sur lequel nous pouvons nous fonder pour dire avec justice : Cette maison est à moi, ce fonds de terre est à moi, cet esclave est à moi. Or, ce droit humain est uniquement fondé sur les droits des princes, parce que Dieu se sert d'eux pour donner de ces sortes de lois aux hommes[1].

« Si nous comprenons sagement l'endroit du livre des Proverbes où on lit que le monde, avec toutes ses richesses, appartient à l'homme fidèle, et que pas une obole n'est due à l'infidèle, ne prouverons-nous pas que tous ceux qui mènent joyeuse vie avec des biens légitimement acquis et qui ne savent pas en faire usage, possèdent le bien d'autrui ? car ce qu'on a le droit de posséder n'appartient pas certainement à autrui. Or, on possède par le droit ce qu'on possède avec justice, et ce qui est juste, c'est ce qui est bien ; c'est pourquoi tout ce qui est mal possédé est à autrui, et celui-là possède mal qui use mal. Vous voyez donc que de gens devraient rendre le bien d'autrui, si on en trouvait au moins quelques-uns à qui on pût faire restitution ; mais n'importe où ceux-ci se rencontrent, ils méprisent d'autant plus ces richesses qu'ils pourraient les posséder avec plus de justice...

» Les méchants ont une mauvaise manière de posséder l'argent; les bons le possèdent d'autant mieux qu'ils l'aiment moins. Mais on tolère l'iniquité des mauvais possesseurs des biens humains, et parmi eux

[1] *In Joan. Evang.*, tract. VI, tom. III, 2ᵉ pars.

on a établi des droits qu'on appelle civils. Ils ne font pas, à cause de cela, un meilleur usage de ce qu'ils ont, mais ce mauvais usage devient moins dommageable pour autrui. Les choses vont ainsi, jusqu'à ce que les fidèles et les pieux, auxquels tout appartient de droit,... arrivent à cette cité où les attend l'héritage de l'éternité[1].»

Examinez avec soin ce que Dieu vous a donné; prenez-en pour vous ce qui vous suffit; le reste, qui vous est superflu, est le nécessaire des pauvres. C'est posséder le bien d'autrui que de posséder du superflu[2].

Mais à quel juge aurait-on recours pour faire restituer? les lois civiles n'en donnent point[3].

Voyons, disait saint Augustin aux hérétiques, si nous trouvons dans les lois des empereurs qu'elles permettent aux hérétiques de posséder quelque chose. Ils nous répondront peut-être : Pourquoi avoir recours aux lois des empereurs, dans l'affaire dont il s'agit? Parce que c'est sur elles qu'est fondé tout le droit que vous avez de posséder la portion de terre qui vous appartient; car, de deux choses l'une : ou il faut tout à fait anéantir la puissance des lois du prince, auquel cas il ne reste plus de titre à personne;... ou il faut y obéir comme à la règle sûre qui maintient chacun dans la

[1] *Lettres*, lettr. CLIII, pag. 267, 268, tom. III; trad. de M. Poujoulat. (Voy la note YYY, appendice des 2e et 3e parties.)
[2] *Enar. in psalm. LVII*, tom. IV.
[3] *Epist. CLIII*, n. 25, tom. II.

ssion de ce qui est à lui, auquel cas, au lieu de plaindre, vous aurez sujet de vous réjouir, quand resterait qu'un seul jardin à vos prétendues Égli- et de reconnaître que vous le devez à la douceur colombe, puisqu'il ne tient qu'à elle de vous le ôter, en vertu des lois des empereurs faites contre qui, étant hors de l'Église catholique, ne laissent le se parer du nom de chrétiens... D'après ces il leur est expressément défendu de rien posséder m de leurs prétendues Églises[1].

§ III. Esclavage.

int Augustin, qui avait réclamé plusieurs fois, au de la charité chrétienne, contre l'application de ine capitale et l'emploi de la torture, n'invoqua s contre l'esclavage l'égalité de tous les hommes t Dieu, proclamée par l'Évangile. Il paraît le con- r comme étroitement lié à l'état social produit, l'influence des passions et des intérêts, par les ments divers de la vie des peuples et des indi- . Rien, dans ses écrits, ne révèle le desir ou l'es- ce de l'abolition de l'esclavage, qui, dans sa e, doit exister jusqu'à la fin du monde. S'il parle sclaves, c'est pour leur recommander d'obéir à maîtres et de rester dans leur état; mais il im- aux maîtres le devoir de traiter leurs esclaves les sentiments de bienveillance, comme des mem-

[1] *Joan. Evang.*, tract. VI, tom. III, 2ª pars.

bres de la famille, et de s'occuper de leur moralité.

« Si l'on en juge par l'étymologie latine, les esclaves étaient des prisonniers de guerre à qui les vainqueurs *conservaient* la vie alors qu'ils pouvaient les tuer par le droit de la guerre ; or, cela même fait voir dans l'esclavage une peine du péché, car on ne saurait faire une guerre juste, que les ennemis n'en fassent une injuste ; et toute victoire, même celle que remportent les méchants, est un effet des justes jugements de Dieu, qui humilie par là les vaincus, soit qu'il veuille les amender, soit qu'il veuille les punir... Il y a beaucoup de mauvais maîtres qui ont des hommes pieux pour esclaves, et qui n'en sont pas plus libres pour cela...

» Et certes, il vaut bien mieux être l'esclave d'un homme que d'une passion, car est-il une passion, par exemple, qui exerce une domination plus cruelle sur le cœur des hommes que la passion de dominer ? Aussi bien, dans cet ordre de choses qui soumet quelques hommes à d'autres hommes, l'humilité est aussi avantageuse à l'esclave que l'orgueil est funeste au maître. Mais dans l'ordre naturel où Dieu a créé l'homme, nul n'est esclave de l'homme ni du péché ; l'esclavage est donc une peine, elle a été imposée par cette loi qui commande de conserver l'ordre naturel et qui défend de le troubler, puisque si l'on n'avait rien fait contre cette loi, l'esclavage n'aurait rien à punir....

» Les esclaves doivent donc être soumis à leurs maîtres, afin que s'ils ne peuvent être affranchis de leur

rvitude, ils sachent y trouver la liberté, en ne ser-
ant point par crainte mais par amour, jusqu'à ce
ue l'iniquité passe et que toute domination humaine
oit anéantie au jour où Dieu sera tout en tous.

» Dans la maison d'un homme de bien, qui vit de la foi et qui est étranger ici-bas, ceux qui commandent servent ceux à qui ils semblent commander; car ils commandent, non par un esprit de domination, mais par un esprit de charité; ils ne veulent pas donner avec orgueil des ordres, mais avec bonté des secours[1]. »

Vous êtes devenu chrétien et vous avez un homme pour maître : vous n'êtes pas devenu chrétien afin de dédaigner de servir; quand, par l'ordre de Jésus-Christ, vous servez un homme, ce n'est point cet homme que vous servez, mais Jésus-Christ, qui vous a commandé de le faire... Combien les riches du monde sont-ils obligés à Jésus-Christ qui règle ainsi leur maison; s'ils ont quelque serviteur infidèle, Jésus-Christ le convertit, et en le convertissant il ne lui dit pas : quittez votre maître, sortez de chez lui. Il suffit que vous connaissiez maintenant votre maître véritable. Celui que vous servez est peut-être impie, il est peut-être injuste; vous voilà devenu juste, vous voilà devenu fidèle. Laissez donc là le maître injuste, il serait insupportable qu'une personne juste et fidèle en servît une autre qui est injuste et infidèle. Ce n'est point là ce que dit Jésus-Christ :

[1] *Cité de Dieu*, liv. XIX, chap. XV, XIV, pag. 44, 45, 46, 43, tom. IV; trad. de M. Saisset.

Servez, dit-il au contraire, servez votre maître. Et, pour encourager à le faire, il dit : Imitez-moi, servez comme j'ai servi moi-même ; j'ai avant vous servi des injustes, je me suis assujéti à ceux qui en étaient indignes [1].

§ IV. Pouvoir temporel.

L'ordre social ne peut subsister qu'à l'aide d'une puissance extérieure; cette puissance vient directement de Dieu, auteur de la Société; la désignation de ceux qui l'exercent n'en vient point, elle est l'ouvrage des hommes, mais elle a lieu selon les vues de la Providence. Ceux qui sont revêtus de la puissance en usent bien lorsqu'ils s'en servent pour protéger les bons, prévenir et réprimer les crimes des méchants; ils en usent mal lorsqu'ils négligent ces devoirs et qu'ils commandent des choses contraires à la justice.

Il faut respecter et aimer les puissances temporelles; il ne faut pas leur obéir quand elles donnent des ordres injustes, la résistance doit être seulement passive. Toutes les formes de gouvernement, la monarchie, l'aristocratie, la démocratie, sont également légitimes; telle est en substance la doctrine de saint Augustin sur la question qui a pour objet l'origine, la légitimité, les droits, les devoirs et les formes du pouvoir temporel; en voici les développements :

[1] *Enar. in psalm. CXXIV*, tom. IV. (Voy. la note ZZZ, appendice des 2e et 3e parties.)

Dans le principe, l'homme raisonnable, fait à l'image de Dieu, devait dominer, non pas sur les hommes, mais sur les bêtes ; aussi les premiers justes ont-ils été plutôt bergers que rois. Dieu voulut nous apprendre par là que l'ordre de la nature a été renversé par le désordre du péché [1]. La nécessité du pouvoir temporel est donc la suite de l'existence des passions.

La puissance n'est pas légitime parce qu'on en fait un bon usage, ni illégitime parce qu'on en fait un mauvais. Le crime de l'usurpation n'est pas excusable parce que l'usurpateur se montre clément envers ceux qui lui sont soumis, et le pouvoir légitime ne perd rien de ses droits parce que le souverain se conduit avec la cruauté d'un tyran; car il y a une différence entre vouloir user justement d'une puissance illégitime, et user injustement d'une puissance légitime [2].

Quelquefois les méchants dominent sur les justes, et parviennent aux grandes dignités dans le monde. On les voit siéger sur les tribunaux et même occuper le trône des rois, car Dieu le permet quelquefois afin de châtier son peuple; cependant on ne peut pas alors refuser l'honneur qui est dû aux puissances...

Tantôt les puissances de ce monde craignent Dieu, tantôt elles ne le craignent point: on l'a vu dans Julien, cet empereur infidèle, apostat, injuste et idolâtre. Cependant, des soldats qui étaient très-bons chrétiens

[1] *De civit. Dei*, lib. XIX, cap. XV, tom. VII.
[2] *De bono conjugali*, cap. XIV, tom. VIII.

lui obéissaient; mais lorsqu'il s'agissait des intérêts de Jésus-Christ, ils ne reconnaissaient plus que le souverain Maître qui est dans le ciel. Si Julien voulait les obliger à adorer les idoles et à leur offrir de l'encens, ils préféraient sans hésiter Dieu à ces idoles. Mais quand il leur disait : prenez les armes, marchez en bataille, allez combattre ce peuple, ils obéissaient sur l'heure : ils faisaient le discernement d'un Maître éternel d'avec celui qui n'était que temporel. Et néanmoins, à cause du premier, ils étaient soumis au second [1]. C'est à Dieu seul à faire justice des princes; les hommes doivent les respecter tant qu'il plaît à Dieu de les conserver [2].

Les trois diverses formes de gouvernement, monarchie, aristocratie, démocratie, doivent être appliquées suivant l'intérêt des peuples. Saint Augustin développe cette doctrine dans un dialogue.

Augustin. Cette loi qui se publie extérieurement apporte-t-elle quelque utilité aux hommes qui vivent dans ce monde ?

Évodius. Sans doute, puisqu'il est clair que c'est de ces hommes que les villes sont composées.

Aug. Mais ces hommes sont-ils de telle nature qu'ils ne puissent ni mourir ni changer ? sont-ils éternels, ou bien sont-ils assujétis aux vicissitudes et aux temps?

[1] *Enar. in psalm. CXXIV*, tom. IV. (Voy. la note AAAA, appendice des 2e et 3e parties.)
[2] *Cont. litt. Petit.*, lib. II, cap. XLVIII, n. 112, tom. IX.

ᴏᴅ. Qui doute que ces hommes ne soient d'une e assujétie aux temps et aux changements ?

ɢ. Donc, s'il se trouve qu'un peuple soit sage, , fidèlement attaché à la conservation du bien un, et que chaque particulier fasse moins valoir ropre intérêt que celui du public, n'est-ce pas raison qu'on établit une loi qui permet à un tel le de se choisir lui-même des magistrats et des juges gés de l'administration des affaires du public ?

ᴏᴅ. Cela est très-juste.

ɢ. Mais si ce peuple, venant peu à peu à déchoir tte probité désintéressée, préfère au bien général utilité particulière, rend sa voix vénale, et, cor-u par ceux qui aspirent aux honneurs, livre le rnement à des perfides et à des avares, ne sera-s de même avec raison que, s'il se trouve alors que homme juste, revêtu d'une véritable autorité, ra à ce peuple le pouvoir de distribuer les dignités charges, et confiera toute la puissance à un petit re de gens sages ou même à un seul[1] ?

pouvoir temporel tolère quelquefois des choses aises, pour prévenir de plus grands maux. La loi ine s'attribue seulement de punir ceux qui peu-troubler l'union et la paix qu'elle veut maintenir i les hommes, et ne s'étend que sur ce qui peut gouverné par la puissance humaine[2].

; *lib. arb.*, lib. I, cap. VI, tom. I.
id., tom. I.

Cette loi, qui est donnée pour le bon gouvern
des villes, permet bien des choses et en laisse
coup d'impunies, que la Providence divine punit
moins, et avec raison ; mais quoiqu'elle ne fas
tout, il ne faut pas pour cela désapprouver ce qu'el
Qu'y a-t-il de plus difforme, de plus infâme q
femmes prostituées, que leurs suppôts et qu
les autres monstres de ce genre ? Néanmoins, s
refusez d'en reconnaître et d'en mettre au nomb
choses humaines, la fureur des passions porte
tout la confusion et le désordre. Si vous les
au rang des femmes vertueuses, vous déshon
celles-ci et les couvrirez de honte. Aussi, ces so
personnes dont la vie est si corrompue par leurs m
tolérées par les lois de l'ordre, se trouvent d
condition la plus avilie [1].

§ V. Peine capitale.

L'Évangile respecte les institutions politiq
sociales des nations païennes. Il ne condamne
l'esclavage, l'application de la peine de mort, l'
de la torture ; il ordonne d'obéir au gouvern
absolu. Mais l'Évangile, en proclamant l'égalité d
les hommes devant Dieu, l'amour du prochain
ficacité du repentir, devait produire dans le m
qu'il renouvelait, un esprit chrétien qui amèner
réformes sociales, abolirait progressivement l

[1] *De ord.*, lib. II, cap. IV, tom. I.

', adoucirait les mœurs publiques et restreindrait, e le détruisait pas, l'exercice de ce droit terrible :quel la société enlève la vie à une créature hue.

esprit chrétien avait déjà pénétré dans les mœurs ns les institutions, du temps de saint Augustin, qui rit les exigences de cet esprit, surtout à l'endroit peine de mort et de la torture; cependant il ne sta point à la société le droit d'infliger aux crimi-la peine capitale et de soumettre les accusés à ture. Mais il intercède auprès des magistrats, au de la charité chrétienne, pour que les criminels ient pas privés de la vie, sans laquelle ils ne aient faire pénitence, et afin qu'on épargne aux és les tourments de la question, qui ne sont pas urs des moyens sûrs de connaître la vérité; il les at avec autant de logique que d'éloquence, mais i paraissent des nécessités sociales auxquelles il se résigner. Il intercédait, en faveur des crimi- auprès des magistrats avec tant de chaleur, que ci lui en faisaient des reproches, et qu'il était de se justifier.

Nous n'approuvons donc en aucune manière, it saint Augustin à Macédonius, vicaire d'Afrique, utes dont nous voulons qu'on se corrige. Ce n'est

ı ve siècle, quiconque entrait dans le clergé devait affran-'abord ses esclaves. Les monastères servaient d'asile aux es affranchis. Saint Augustin faisait tous ses efforts pour ır leur admission.

point parce que le mal nous plaît que nous en voulons l'impunité, mais nous avons pitié de l'homme en détestant le crime; plus le vice nous déplaît, moins nous voulons que les vicieux périssent avant de s'être amendés. Il est aisé et tout simple de haïr les méchants parce qu'ils sont méchants; mais il est rare et pieux de les aimer parce qu'ils sont hommes, de façon à blâmer la faute et à relever la nature dans une même personne: vous haïrez le mal avec d'autant plus de justice qu'il aura souillé cette nature que vous aimez.

» Poursuivre le crime et vouloir délivrer l'homme, ce n'est pas s'engager dans le lien de l'iniquité, mais c'est marcher dans le lien de l'humanité. Il n'y a pas d'autre endroit que ce monde où l'on puisse se corriger, car après cette vie chacun n'aura que ce qu'il y aura amassé. C'est donc l'amour des hommes qui nous force à intervenir pour les coupables, de peur que leur vie ne se termine par un supplice qui aboutirait à un supplice sans fin. Ne doutez donc point que ce bon office de la part des évêques ne soit dans le véritable esprit de la religion....

» Nos intercessions à l'égard d'un criminel ont quelquefois des suites que nous ne voudrions pas: il peut arriver que celui que nous avons sauvé redouble d'audace cruelle en raison de son impunité, et que plusieurs périssent de la main de celui que nous avons arraché à la mort; il peut arriver encore que l'exemple d'un coupable gracié et revenu à une vie meilleure, éveille des espérances d'impunité et en fasse périr

d'autres qui se laisseront aller à de plus mauvaises actions. Je ne crois pas que nos intercessions soient responsables de ces maux : nous n'avons en vue, nous ne voulons que ce qui est bien, la mansuétude qui fasse aimer la parole de la vérité ; nous voulons que ceux qui sont sauvés d'une mort temporelle vivent de façon à ne pas tomber dans l'éternelle mort, où il n'y a plus de libérateur.....

» Nous ne pouvons dire à un homme : rendez ce que vous avez pris, que lorsque nous croyons qu'il l'a et qu'il refuse. Il n'y a pas injustice à presser par la rigueur celui qui ne rend pas et qu'on croit en mesure de restituer, parce que, n'eût-il pas de quoi rembourser l'argent dérobé, il expie ainsi par des souffrances corporelles le tort d'avoir volé. Il n'est pas sans humanité d'intercéder, même en de tels cas, comme on le fait pour des criminels ; l'intercession n'aurait point ici pour but qu'on ne restituât pas à autrui, mais d'empêcher qu'un homme ne sévît contre un autre homme. Je parle surtout ici de celui qui, ayant déjà remis la faute, cherche l'argent, et qui, renonçant à se venger, craint seulement qu'on ne le trompe.

» Si alors nous pouvons persuader que ceux pour lesquels nous intercédons n'ont pas ce qui leur est demandé, les tourments cessent aussitôt ; mais parfois des gens miséricordieux veulent épargner à un homme des supplices certains, quand la possibilité de restituer leur paraît incertaine. C'est à vous à nous pousser et à nous convier à ces actes de compassion ; car il vaut

mieux perdre son argent, quand même le voleur l'aurait encore, que de le torturer ou même de le tuer s'il ne l'a plus[1].»

«Que dirai-je de la torture qu'on fait subir à l'accusé pour son propre fait? On veut savoir s'il est coupable, et on commence par le torturer; pour un crime incertain, on impose, et souvent à un innocent, une peine certaine; non que l'on sache que le patient a commis le crime, mais parce qu'on ignore s'il l'a commis en effet. Ainsi l'ignorance d'un juge est presque toujours la cause du malheur d'un innocent; mais ce qui est plus odieux encore et ce qui demanderait une source de larmes, c'est que le juge ordonnant la question, de peur de faire mourir un innocent par ignorance, il arrive qu'il tue cet innocent par les moyens mêmes qu'il emploie pour ne point le faire mourir.

» Si, en effet, d'après la doctrine des philosophes dont nous venons de parler, le patient aime mieux sortir de la vie que de souffrir plus longtemps[2] la question, il dira qu'il a commis le crime qu'il n'a pas commis. Le voilà condamné, mis à mort; et cependant le juge ignore s'il a frappé un coupable ou un innocent: la question ayant été inutile pour découvrir son innocence, et n'ayant même servi qu'à le faire passer pour coupable. Parmi ces ténèbres de la vie civile, un juge

[1] *Lettres*, lettre CLIII, pag. 245, 259, 262, tom. III; trad. de M. Poujoulat.

[2] Les stoïciens enseignaient que l'on pouvait échapper à la douleur par le suicide.

ui est sage montera-t-il ou non sur le tribunal? Il y nontera sans doute, car la société civile, qu'il ne croit pas pouvoir abandonner sans crime, lui en fait un de-oir, et il ne pense pas que ce soit un crime de torturer les témoins innocents pour le fait d'autrui, ou de contraindre souvent un accusé, par la violence des ourments, à se déclarer faussement coupable et à périr comme tel, ou, s'il échappe à la condamnation, à nourir, comme il arrive le plus souvent, dans la torture nême ou par ses suites.

» Il ne pense pas non plus que ce soit un crime qu'un accusateur qui n'a dénoncé un coupable que pour le bien public et afin que le désordre ne demeure pas impuni, soit envoyé lui-même au supplice faute de preuves, parce que l'accusé a corrompu les témoins et que la question ne lui arrache aucun aveu. Un juge ne croit pas mal faire en produisant un si grand nombre de maux, parce qu'il ne les produit pas à dessein, mais par une ignorance invincible et par une obligation indispensable de la société civile; mais si l'on ne peut l'accuser de malice, c'est toujours une grande misère qu'une obligation pareille [1]. »

[1] *Cité de Dieu*, liv. XIX, chap. VI, p. 23, 25, tom. IV; trad. de M. Saisset. M. Saisset ajoute à la traduction, dans une note, la réflexion suivante : « Cette protestation contre la torture, où saint Augustin se montre si touchant et si fort dans sa modération supérieure de chrétien et d'évêque, est comme le prélude du cri éloquent de l'*Esprit des lois.* » (*Ibid*, pag. 25, n. 1.) La charité prévoyante de saint Augustin écartait toutes les occasions

Le droit de punir de mort vient de Dieu [1]. — Le juge qui inflige la peine capitale, le bourreau qui la fait subir, remplissent un devoir [2]. — Qu'y a-t-il de plus cruel qu'un bourreau? qu'y a-t il de plus barbare que son cœur? Cependant il se trouve nécessairement compris dans l'ordre d'une ville bien gouvernée. S'il est coupable dans son propre cœur, il inflige aux criminels, par un effet de l'ordre qui n'est pas de lui, les châtiments qu'ils ont mérités [3].

Le cardinal Gerdil fait remarquer, après saint Augustin, que Dieu dans les saintes Écritures permet expressément aux puissances d'employer le glaive, soit contre les scélérats, soit contre les ennemis de l'État, et qu'on ne trouve nulle part ce droit accordé aux particuliers pour quelque cause que ce soit. (*De civit. Dei*, lib. I, cap. XXI[4].)



§ VI. Liberté de conscience.

Saint Augustin soutient, même après sa promotion à l'épiscopat, que les conversions des hérétiques et des infidèles ne doivent être opérées que par la persuasion; que l'exposition de la vérité accompagnée

d'être mis en demeure, dans l'intérêt temporel de son Église, de demander l'application des lois qui autorisaient la torture. (*Serm. CCCLV*, tom. V.)

[1] *De natura boni*, cap. XXXII, tom. VIII.
[2] *Epist. CLIII*, n. 17, tom. II.
[3] *De ord.*, lib. II, cap. IV, n. 12, tom. I.
[4] *Traité des combats singuliers*, pag 269, n. 21; Turin, in-8°.

me charité sincère, peut seule les amener à la foi à l'unité ; qu'il faut s'abstenir de toute espèce de lence en matière de religion, parce que la foi est ssentiment libre de l'esprit aux vérités révélées. Ces incipes étaient la règle de sa conduite.

Quand on demande à saint Augustin la définition l'hérésie, il témoigne son embarras et réclame le cours des prières de ceux à qui il répond [1]. Il lui raît très-difficile et presque impossible de déterner avec précision ce qui fait l'hérétique [2]. Quant ceux, dit-il, qui défendent un sentiment faux et uvais sans aucune opiniâtreté, surtout s'ils ne l'ont s inventé par une audacieuse présomption, mais ls l'ont reçu de leurs parents séduits et tombés dans rreur, et s'ils cherchent la vérité avec soin, prêts se corriger lorsqu'ils l'auront trouvée, on ne doit pas ranger parmi les hérétiques [3].

Saint Augustin reconnaît la difficulté de rompre les ns qui attachent à une erreur invétérée. On a concté avec elle une espèce d'amitié, et y renoncer pour brasser une doctrine qui, quelque vraie quelle soit, raît nouvelle et comme étrangère par défaut d'haude, est une chose difficile qui exige un grand coue [4].

Que ceux-là sévissent contre vous, écrivait saint

Epist. CCXII, n. 2, tom. II.
De hæres. ad Quodvultdeum, pag. 4, tom. VIII.
Epist. XLIII, n. 1, tom. II.
Epist. LVI, tom. II.

Augustin aux manichéens, qui ignorent combien il est pénible et difficile de trouver la vérité et d'éviter l'erreur. Que ceux-là sévissent contre vous, qui ignorent combien il est rare et peu aisé de s'élever au-dessus des fantômes sensibles de l'imagination, par la sérénité et la piété de l'âme ; que ceux-là sévissent contre vous, qui ignorent combien il est difficile de guérir l'œil de l'homme intérieur pour qu'il puisse contempler son soleil. — Que ceux-là sévissent contre vous, qui ignorent par combien de soupirs et de gémissements on acquiert une connaissance imparfaite de la nature divine ; que ceux-là, enfin, sévissent contre vous, qui n'ont jamais été séduits par les erreurs dans lesquelles ils voient que vous êtes tombés [1].

Si nous ne devons point nous élever contre les Juifs, qui ont été autrefois retranchés de la tige des patriarches, et si nous devons plutôt craindre et dire à Dieu: *Seigneur, que vos œuvres sont terribles !* combien devons-nous moins encore nous élever contre ces nouvelles branches que nous voyons séparées de l'Église par une plaie toute récente ? — Nous ne devons point nous élever contre elles, de peur de forcer Dieu à nous retrancher nous-mêmes, à cause de ce plaisir criminel que nous prendrions en insultant ceux qui ont éprouvé cette punition.

Je vous conjure, mes frères, d'écouter la voix de votre évêque qui vous parle, quel qu'il puisse être. Prenez

[1] *Cont. epist. manich. quam voc. fundam.*, pag. 151, tom. VIII.

arde, je vous prie, vous tous qui êtes dans l'Église, e ne pas insulter ceux qui n'y sont point; demandez plutôt à Dieu qu'ils y entrent[1] ! On ne doit forcer personne à revenir à l'unité de Jésus-Christ, il ne faut employer pour cela d'autres armes que les discours et les raisons ; autrement des hérétiques déclarés seraient remplacés par de faux catholiques[2].

«J'ai résolu, autant que le Seigneur me donnera de pouvoir et de force, de conduire cette affaire (un diacre catholique avait été rebaptisé par les donatistes), de manière à ne laisser ignorer à aucun de ceux qui sont en communication avec nous, combien grande est la différence entre l'Église catholique et les hérésies ou les schismes, et combien il faut éviter ces zizanies, ces sarments retranchés de la vigne du Seigneur. Acceptez de bon cœur une conférence avec moi, consentez à la lecture publique de nos lettres, et j'en aurai une joie ineffable. Dans le cas où vous n'accepteriez pas cela, frère, que dois-je faire, sinon de lire, même malgré vous, nos lettres au peuple catholique au profit de son instruction? Si vous ne daignez pas me répondre, je reste décidé à lire ma lettre, afin que les catholiques, connaissant au moins jusqu'à quel point vous vous défiez de votre cause, aient honte désormais de se faire rebaptiser.

[1] *Enar. in psalm. LXV*, tom. IV. (Voy. la note BBBB, appendice des 2e et 3e parties.)
[2] *Epist. XCII*, n. 17, tom. II.

» Je ne ferai rien, tant que des soldats seront là, pour que nul d'entre vous ne me croie plus désireux de trouble que de paix ; j'attendrai le départ de la troupe : il faut que tous ceux qui nous entendront comprennent qu'il ne s'agit pas de forcer personne à prendre tel ou tel parti, mais de laisser la vérité se montrer paisiblement à ceux qui la cherchent. On n'aura pas à craindre de notre côté les puissances temporelles ; faites que, de votre côté, on n'ait pas à redouter des circoncellions [1]... Si vous ne voulez pas croire que j'attende le départ des soldats pour commencer, ne me répondez pas auparavant ; si je venais à lire ma lettre au peuple pendant que des soldats sont encore au milieu de nous, vous n'auriez qu'à la produire pour me convaincre de mauvaise foi. Que la miséricorde du Seigneur m'épargne une pareille infraction des saintes lois dont il a daigné m'inspirer l'amour, depuis que je suis soumis à son joug [2]. »

Saint Augustin, lorsqu'il soutenait que les lois im-

[1] Les circoncellions étaient des donatistes fanatiques fort honorés parmi ces schismatiques. Ils faisaient profession de garder la continence, et, pour cette raison, leurs co-religionnaires les égalaient aux moines catholiques. C'étaient des furieux qui couraient çà et là par troupes, exerçant toutes sortes de cruautés et de violences ; c'est de là que leur était venu le nom de *circoncellions*. Leur fureur allait jusqu'à se donner la mort ; ils se précipitaient du haut des rochers, se jetaient dans le feu et dans l'eau, et ceux qui mouraient ainsi étaient honorés, parmi les donatistes, comme des martyrs.

[2] Lettre XXIII, pag. 77, 78, tom. I ; trad. de M. Poujoulat.

ıles ne devaient pas être invoquées contre les hé-
|ues, était persuadé que la violence ne pouvait
ıis opérer de véritables conversions. Cette convic-
seule l'empêchait de recourir à la sévérité des
pour ramener les hérétiques à l'unité. Mais il
ait que les princes chrétiens avaient le droit de
r le crime d'hérésie, et que c'était pour eux un
ir d'essayer de ramener les hérétiques par la force
le sein de l'Église. Il crut reconnaître plus tard
était tombé dans une erreur de fait, en suppo-
que les conversions obtenues par la crainte n'é-
ıt jamais sincères ou devaient toujours paraître
ectes. Cette nouvelle conviction le détermina à
ifier sa conduite à l'égard des hérétiques, sans
renonçât à ses anciens principes.
e changement eut lieu vers l'an 404. Il se bor-
alors à demander aux empereurs des lois qui
ient à couvert de la fureur des hérétiques ceux
prêcheraient la vérité catholique; ensuite il en
ama d'autres qui avaient pour but de détruire
résie elle-même des donatistes. Saint Augustin ne
lait pas que ces lois infligeassent le dernier sup-
e aux hérétiques; elles devaient seulement les
lamner à l'exil, à des amendes, à la privation du
t de tester et de faire des donations, etc. Dans sa
sée, ces lois n'étaient pas demandées aux empe-
's pour que l'on punît les excès dont les donatistes
endaient coupables envers les catholiques: l'Église
lonne et ne se venge pas; elles étaient réclamées

uniquement pour prévenir et abolir l'hérésie, la crainte et l'application de ces lois devant produire ce double effet.

Ainsi, quand saint Augustin justifie sa nouvelle conduite envers les hérétiques, qui lui reprochaient son changement, il avouait que l'expérience l'avait éclairé en lui montrant par des faits nombreux l'efficacité de la terreur pour maintenir dans la vérité catholique ou pour y ramener; et il établissait ensuite que les princes chrétiens devaient se servir de leur autorité pour le triomphe de l'Église, et que les lois qui enlevaient aux hérétiques la liberté de l'erreur, bien loin de leur être nuisibles, leur étaient, au contraire, très-favorables.

« Vous voyez maintenant, je crois, écrivait-il à Vincent, qu'il n'y a pas à s'occuper de contrainte, mais qu'il s'agit de considérer à quoi on est contraint, si c'est au bien ou au mal. Ce n'est pas que personne puisse devenir bon malgré soi; mais la crainte de ce qu'on ne veut pas souffrir met fin à l'opiniâtreté qui faisait obstacle et pousse à étudier la vérité ignorée; elle fait rejeter le faux qu'on soutenait, chercher le vrai qu'on ne connaissait pas, et l'on arrive ainsi à vouloir ce qu'on ne voulait point. Ce serait inutilement peut-être que nous vous le dirions par quelque parole que ce fût, si de nombreux exemples n'étaient là pour l'attester.

» Ce ne sont pas seulement tels ou tels hommes, mais plusieurs villes, que nous avions vues donatistes

¦ue nous voyons maintenant catholiques, détestant
:ment une séparation diabolique et aimant ardem-
ıt l'unité. Ces villes se sont faites catholiques, dans
:rainte de ce qui vous déplaît ; elles se sont faites
ıoliques par les lois des empereurs, depuis Constan-
, devant qui vos pères accusèrent Cécilien, jus-
aux empereurs de notre temps. Ils font exécuter
ıtre vous la sentence de celui que choisirent vos
es, et dont ils préférèrent le jugement au jugement
évêques.

« J'ai donc cédé aux exemples que mes collègues [1]
opposés à mes raisonnements ; car mon premier
timent n'était pas de contraindre personne à l'unité
christianisme, mais d'agir par la parole, de com-
tre par la discussion, de vaincre par la raison, de
ır de changer en catholiques dissimulés ceux qu'au-
·avant nous savions être ouvertement hérétiques.
ne sont pas des paroles de contradiction, mais des
:mples de démonstration qui ont triomphé de cette
:mière opinion que j'avais. On m'opposait d'abord
, propre ville, qui appartenait tout entière au parti
Donat, et s'est convertie à l'unité catholique par
crainte des lois impériales ; nous la voyons aujour-
ui détester si fortement votre funeste opiniâtreté,
on croirait qu'il n'y en a jamais eu dans son sein.
» Il en a été ainsi de beaucoup d'autres villes dont on

Il y a dans le texte *collegis* MEIS. La traduction de M. Poujoulat
e : vos *collègues*. C'est évidemment une faute typographique.

me citait les noms, et j'y reconnaissais la vérité de ces paroles : *Donnez au sage l'occasion, et il sera bien plus sage*. Combien nous connaissons de donatistes qui, depuis longtemps frappés de l'évidence de la vérité, voulaient être catholiques et différaient de jour en jour, parce qu'ils redoutaient les violences de ceux de leur parti ! Combien qui demeuraient enchaînés, non point dans les liens de la vérité, car il n'y a jamais eu présomption de la vérité au milieu de vous, mais dans les liens pesants d'une coutume endurcie, pour que cette divine parole s'accomplît en eux : *On ne corrigera pas avec des paroles le mauvais serviteur ; même quand il comprendra, il n'obéira pas !* Combien qui croyaient que le parti de Donat était la véritable Église, parce que la sécurité où ils vivaient les rendait engourdis, dédaigneux et paresseux pour l'étude de la vérité catholique ! A combien de gens fermaient l'entrée de la vraie Église les mensonges de ceux qui s'en allaient répétant que nous offrions je ne sais quoi sur l'autel de Dieu ! Que de personnes pensaient qu'il importait peu dans quel parti fût un chrétien, et qui demeuraient dans le parti de Donat, par la seule raison qu'ils y étaient nés et que personne ne les poussait à sortir de là et à passer à l'Église catholique !

» La terreur de ces lois, par la publication desquelles les rois servent le Seigneur avec crainte, a profité à tous ceux dont je viens d'indiquer les états divers ; et maintenant, parmi eux, les uns disent : depuis longtemps nous voulions cela ; mais rendons grâces à Dieu

ui nous a fourni l'occasion de le faire à présent et a coupé court à tout retard. D'autres disent : nous savions depuis longtemps que là était la vérité ; mais je ne sais quelle coutume nous retenait... D'autres disent : nous ne savions pas que là se trouvait la vérité et nous ne voulions pas l'apprendre ; mais la crainte nous a rendus attentifs pour la connaître... D'autres encore : de fausses rumeurs nous faisaient redouter d'entrer ; nous n'en aurions pas connu la fausseté si nous ne fussions entrés ; nous n'aurions jamais franchi le seuil sans la contrainte... Enfin, d'autres disaient : nous pensions que peu importait où l'on observât la foi du Christ ; mais nous rendons grâces au Seigneur qui nous a retirés du schisme [1]. »

Doit-on s'étonner que les puissances temporelles qui font profession de reconnaître Jésus-Christ, s'élèvent contre les enfants détestables de l'Église qui tâchent de la détruire après s'en être séparés? Non, sans doute; il y aurait au contraire sujet de craindre pour ceux qui sont dépositaires du pouvoir de Dieu sur la terre, lorsqu'ils seront appelés à en rendre compte devant lui, s'ils n'en avaient fait cet usage, puisque le devoir le plus essentiel des princes chrétiens est de s'appliquer à maintenir en paix, pendant le temps de leur règne, l'Église leur mère, qui les a engendrés selon son esprit [2].

[1] Lettre XCIII, pag. 71, 74, tom. II; trad. de M. Poujoulat.

[2] *Tract. in Joan. Evang.*, tract. X, cap. III, tom. III, 2e pars. (Voy. la note CCCC, appendice des 2e et 3e parties.)

Toute la question se réduit à savoir s'il n'y a point de mal dans un schisme. Si le schisme est une iniquité, les puissances de la terre ne doivent-elles pas lui infliger un châtiment[1] ?

Nul n'oserait dire aux rois : que l'on veuille être pudique ou impudique, peu vous importe? Dieu a donné à l'homme le libre arbitre. Cela est vrai ; mais pourquoi la loi qui punit l'adultère permettra-t-elle le sacrilége ? Est-ce une moindre faute pour une âme de ne pas rester fidèle à Dieu, que pour une femme de ne pas être fidèle à son mari? Ou bien, si les péchés commis, non point par le mépris, mais par l'ignorance de la religion, sont punis moins sévèrement, faut-il pour cela ne pas du tout s'en mettre en peine[2] ?

« On ne trouve pas, dites-vous, dans les Évangiles, ni dans les écrits des Apôtres, un exemple d'une demande adressée aux rois de la terre par l'Église contre ses ennemis. Non, il n'y a pas d'exemple de ce genre, personne ne dit le contraire; mais alors cette prophétie n'était pas encore accomplie : Et, maintenant, rois, comprenez; instruisez-vous, juges de la terre; servez le Seigneur dans la crainte. Du temps des princes infidèles, les chrétiens ont subi les châtiments réservés aux impies; sous les rois fidèles, les impies souffrent au lieu et place des chrétiens[3]. »

[1] *Epist. LXXXVII*, n. 7, tom. II.
[2] *Epist. CLXXXV*, n. 20, tom. II.
[3] Lettre XCIII, tom. II ; trad. de M. Poujoulat. (Voy. la note CCCC, appendice des 2e et 3e parties.)

» Vous ne faites pas attention que l'Église ne faisait que commencer à croître, et qu'en elle ne s'était point encore accomplie cette parole du prophète : *Et tous les rois de la terre l'adoreront ; toutes les nations la serviront;* plus cette parole s'est accomplie, plus l'Église a usé d'autorité, non-seulement pour inviter, mais encore pour forcer au bien [1]. »

Le sujet de leurs récriminations accoutumées et les plus vives, c'est que les rois de la terre, dont le Psalmiste a dit : *Ils seront soumis au Christ*, aient fait, dans l'intérêt de la paix catholique, des lois contre les hérétiques et les schismatiques ; nous croyons qu'ils ont enfin compris qu'on ne doit point en blâmer les princes. Les anciens rois de la nation juive, et même des rois étrangers, ont défendu à leurs peuples, sous des peines sévères, non-seulement de rien faire, mais même de rien dire contre le Dieu d'Israël, c'est-à-dire, le vrai Dieu [2].

On est bien fondé à punir celui qui n'est coupable que de schisme et d'hérésie [3]. Si les hérétiques veulent mettre la main à la conscience et voir ce qui leur attire ces sortes de persécutions prétendues, qui sont un juste châtiment que les lois exercent contre eux pour les contenir, ils n'auront pas sujet de s'en plaindre. Mais quand on leur accorderait qu'ils peuvent s'en

[1] *Lettres;* lettre CXXIX, pag. 408, 409, tom. II ; trad. de M. Poujoulat. (Voy. la note CCCC, appendice des 2e et 3e parties.)
[2] *Epist. CLXXIII*, n. 10.
[3] *Epist. LXXIX*, n. 2, tom. II.

plaindre, les persécutions qu'ils font aux catholiqu
sont bien plus cruelles, puisqu'elles regardent l'âme
au lieu que celles qu'ils allèguent ne regardent to
au plus que le corps [1].

Quand vous vous retrouveriez dans une liberté pa
reille à celle que vous eûtes du temps de Julien, n
serait-ce pas à vous-mêmes qu'elle ferait le plus d
tort ; car y a-t-il rien qui donne la mort à l'âme plu
sûrement que la liberté d'errer [2] ?

« Un malade frénétique se plaint du médecin qui l
lie ; un fils indiscipliné se plaint du père qui le châtie
mais tous les deux sont aimés. Les laisser faire, le
laisser périr, ce serait une fausse et cruelle bonté
Quand le cheval et le mulet, qui n'ont pas d'intelli-
gence, résistent, par des morsures et des coups d
pied, aux hommes qui s'occupent à guérir leurs plaies
et résistent au point de mettre parfois des hommes en
péril, on ne laisse pas pour cela ces animaux, on le
soigne jusqu'à ce que l'énergie des remèdes leur ai
rendu la santé. Combien plus encore un homme ne
doit pas être abandonné par un homme, un frère par
son frère, de peur qu'il ne périsse ! Une fois ramené
il peut comprendre que ce qu'il appelait une persécu
tion n'était qu'un grand bienfait [3].

[1] *Tract. in Joan. Evang.*, tract. XI, cap. III, n. 13, tom. II
2e pars.

[2] *Epist. CV*, cap. III, tom. II.

[3] Lettre CLXXXV, pag. 538, 539, tom. III ; trad. de M. Po
joulat.

« Laisse-t-on un couteau à un enfant, sous prétexte qu'on craint de le voir pleurer, quoiqu'il coure risque de se blesser ou même de se tuer[1] ? Le chirurgien ne se laisse pas toucher par les larmes du malade dont un membre est gangrené ; il le secourt en employant le fer et le feu[2]. Celui qui lie un frénétique, celui qui secoue un léthargique, les tourmente tous les deux, mais il les aime tous les deux[3].

« Parce qu'il y a des hommes plus accessibles à la vérité, il ne faut pas négliger ceux qui ne sont pas tels. L'expérience nous a prouvé, nous prouve encore que la crainte et la douleur ont été profitables à plusieurs pour se faire instruire ou pour pratiquer ce qu'ils avaient appris déjà. On nous objecte cette sentence d'un auteur profane : *Il vaut mieux, je crois, retenir les enfants par la honte et l'honnêteté que par la crainte.* Cela est vrai : les meilleurs sont ceux qu'on mène avec le sentiment ; mais c'est la crainte qui corrige le plus grand nombre, car, pour répondre par le même auteur, c'est lui aussi qui a dit : *Vous ne savez rien faire de bien si on ne vous y force*[4]. »

« Si deux hommes étaient dans une maison que nous sussions avec certitude devoir bientôt tomber en ruines, et d'où ils ne voulussent pas sortir malgré nos aver-

[1] *Epist. CIV*, n. 16, tom. II.
[2] *Enar. in psalm.*, enar. XXXIII, secund. ; pag. 225, tom. IV.
[3] *Epist. XCIII*, n. 2, tom. II.
[4] Lettre CLXXXV, pag. 551, 552, tom. III ; trad. de M. Poujoulat. (Voy. la note DDDD, appendice des 2e et 3e parties.)

tissements, s'il nous était possible de les tirer de là malgré eux, soutenus par l'idée que nous les convaincrions ensuite de la ruine imminente de la maison, et qu'ils n'oseraient plus y rentrer, ne mériterions-nous point le reproche de cruauté en ne le faisant pas? Or, si l'un d'eux nous disait : Quand vous entrerez pour nous arracher de la maison, je me tuerai; et si l'autre ne voulait ni sortir ni être emporté de là, mais qu'il n'osât pas se tuer, que devrions-nous faire? Faudrait-il les laisser périr tous deux, ou bien en sauver au moins un par notre œuvre de miséricorde, en laissant mourir l'autre, non par notre faute, mais par la sienne? Personne n'est assez malheureux pour ne pas comprendre aisément ce qu'il faut faire en des cas pareils[1].

» Il en est quelques-uns, me direz-vous, à qui ces choses ne profitent pas. Mais faut-il abandonner la médecine parce qu'il y a des maladies incurables? Vous ne songez qu'à ceux qui sont si durs qu'ils n'ont pas même accepté le châtiment... Mais vous devriez aussi faire attention à ceux dont le salut nous réjouit. Si on les effrayait sans les instruire, ce ne serait qu'une méchante tyrannie; et si la menace n'accompagnait pas l'instruction, endurcis par de vieilles habitudes, ils n'entreraient que nonchalamment dans la voie du salut[2]...»

[1] Lettre CLXXXV, pag. 562, 563, tom. III; trad. de M. Poujoulat.

[2] Lettre XCIII, pag. 58, 59, tom. II; trad. de M. Poujoulat. (Voyez, outre les ouvrages cités dans cet article, les livres *Cont. Petil.*, *Cont. Crescon.*, *Cont. Gaudent.*, tom. VII.)

TROISIÈME SECTION

DIEU.

Y a-t-il un Dieu ? — Qu'est-ce que Dieu ? — Comment arrivons-nous à la connaissance de Dieu ? Saint Augustin examine ces trois questions.

§ I. Première question : Y a-t-il un Dieu ?

L'athéisme est une folie très-rare ; peu d'hommes en sont atteints. Il est difficile de trouver aujourd'hui un homme qui dise dans son cœur : *Il n'y a point de Dieu*. Ces sortes de personnes, réduites à un très-petit nombre et craignant la multitude de ceux parmi lesquels elles vivent, sont forcées de dire dans le cœur ce qu'elles n'osent dire de bouche [1]. C'est le caractère du vrai Dieu d'avoir tant de puissance sur la créature intelligente, qu'il ne peut lui demeurer tout à fait inconnu, dès qu'elle est parvenue à l'usage de la raison, et qu'à la réserve d'un petit nombre d'hommes en qui la nature est comme éteinte par leur grande dépravation, tous les autres, dans le monde, reconnaissent Dieu pour leur auteur [2].

[1] *In psalm. LII*, vers. 1, tom. IV. (Voy. la note EEEE, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *In Joan. Evang.*, tract. CVI, n. 4, tom. III, 2e pars. (Voy. la note EEEE, appendice des 2e et 3e parties.)

Saint Augustin ne voudrait pas que l'on réfutât ceux qui se disent athées. S'il y a des hommes qui révoquent en doute la vérité de l'existence de Dieu, pourquoi tâcherai-je de les persuader par des discours, puisque je ne sais pas même si on leur doit seulement parler? En supposant qu'on dût les combattre, il faudrait établir d'autres principes que ceux qui viennent d'être posés dans la controverse avec les manichéens [1]. Il fait remarquer que parmi ceux qui croient qu'on ne doit rien adorer, il n'y en a pas un seul qui ne soit esclave des plaisirs sensuels, ou qui ne soit ravi de jouir du pouvoir pour exercer l'autorité. Ainsi, à leur insu, ils adorent les choses temporelles comme l'objet de leur béatitude [2].

§ II. Deuxième question : Qu'est-ce que Dieu ?

Avant d'exposer l'idée de Dieu, à laquelle, d'après saint Augustin, la raison peut s'élever, nous devons indiquer les réserves qu'il a faites. — Ce que l'on pense de Dieu est plus vrai que ce que l'on en dit ; et ce qu'il est, est plus vrai que ce que l'on en pense. Pour parler de Dieu, on ne peut trouver aucune comparaison. Rien de sujet au changement corporel ou spirituel n'est Dieu. Toute pensée sensible doit être rejetée si l'on veut comprendre comment Dieu est la vérité. On sait, non pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas.

[1] *De vera relig.*, cap. XXXVI, tom. I.
[2] *De mor. Eccl. cath.*, cap. VI, tom. I.

Savoir ce que Dieu n'est pas, c'est commencer à le connaître ; ainsi Dieu n'est pas un corps. Il n'est ni la terre, ni le ciel, ni la lune, ni le soleil, ni les étoiles, en un mot ce n'est ni un corps terrestre ni un corps céleste. Il faut aller plus loin : Dieu n'est pas même un esprit, j'entends un esprit tel que sont ceux des hommes. Il faut, pour comprendre quel est cet esprit, s'élever au-dessus des esprits capables de changer, qui tantôt savent une chose et tantôt ne la savent point, qui quelquefois s'en souviennent et d'autres fois l'oublient, qui veulent dans un temps ce qu'ils ne voulaient pas dans un autre, et puis enfin ne veulent pas ce qu'ils ont voulu.

On peut dire de Dieu qu'il est toute chose, quoiqu'il n'y en ait aucune qui puisse nous donner une idée digne de lui. Ainsi, quand nous en parlons, nous sommes en même temps dans l'abondance et dans la disette de choses qui puissent le faire connaître. Si nous voulons pour cela nous servir de quelques noms, il ne s'en trouve point qui puisse donner une idée complète de ce qu'il est; si, au contraire, nous voulons nous contenter d'en donner une idée incomplète, il n'y a presque pas de nom qui n'y soit propre, même parmi les choses qui n'ont entre elles aucune ressemblance, parce que chacune nous donne une idée, quoique faible, de quelqu'une de ses qualités.

Qui donc est capable, après avoir employé toutes ses forces et toute l'attention de son esprit, de découvrir ce qu'est l'être véritable, et de parvenir à possé-

der ce qu'il a compris sous cette idée? Il arrive, en cette occasion, la même chose qui arriverait à un voyageur qui apercevrait de loin le pays où il va, mais qui le verrait séparé de lui par une mer. Ce voyageur découvrirait où il veut aller, mais il ne verrait point par où il faut y aller, n'ayant pas ce qui est nécessaire pour ce trajet. Nous entrevoyons de même cet Être souverain qui est le seul dont on puisse dire véritablement qu'il est, parce qu'il n'y a que lui qui soit toujours le même, et nous tâchons d'y arriver; mais le siècle qui est entre cet Être et nous, est la mer dont le trajet nous reste à faire. Nous voyons où il faut aller, et il y a encore bien des gens qui ne le voient pas [1].

Qu'est-ce donc que Dieu? Je n'ai pu dire que ce qu'il n'était pas. Voulez-vous savoir ce qu'il est? C'est ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, et ce qui n'est point entré dans le cœur de l'homme. Comment voulez-vous que la langue exprime ce que le cœur ne peut concevoir! Dieu est quelque chose d'ineffable; aucune parole humaine n'*honore* autant Dieu que le silence, cependant le silence ne doit pas être gardé. Mais que sont toutes mes paroles! s'écrie saint Augustin, ô mon Dieu, ma vie, sainte douceur de mon âme?.. que peut-on dire en parlant de vous? Malheur donc à ceux qui se taisent, puisque

[1] *In Joan. Evang.*, tract. II, n. 2; tract. XIII, n. 3, tom. III, 2a pars. (Voy. la note FFFF, appendice des 2e et 3e parties.)

ι mêmes qui parlent ne peuvent passer que pour muets [1].

ieu, c'est l'Être !.. l'Être qui existe réellement, e unique, l'Être souverain, l'Être dont l'existence a qualité essentielle. Dieu n'est pas une substance, t l'essence souveraine. Dieu n'a pas de contraire : ι est; le contraire serait le néant. L'Être est éter- immuable, immense, infini ; il est puissant, bon, ›, beau, sage, vivant, enfin tout ce que l'on peut evoir de meilleur. On distingue dans la pensée et la parole ces attributs de l'Être, mais ils ne sont distincts dans l'Être, ils le constituent. Tout ce n dit de Dieu est Dieu ; aussi peut-on l'appeler : té, puissance, bonté, justice, intelligence, beauté, et l'on peut dire : Dieu, c'est la vie ; Dieu, c'est onté ; Dieu, c'est la puissance ; Dieu, c'est la jus- ; Dieu, c'est la sagesse ; Dieu, c'est la beauté ·ême et le souverain bien.

outes les choses que Dieu a créées sont à leur ière ; mais quelle est cette façon d'être qu'il s'est rvée à lui seul, et qu'il n'a donnée à aucune des tures, afin qu'il n'y eût que lui qui fût de cette ıière ? Quand je vous entends dire : Je suis celui suis, il n'y a nulle apparence que vous ayez lu dire par là que le reste des choses n'eût aucun ·.

[1] *De Trinit.*, lib. XV, cap. V, tom. VIII; *In psalm. LXXXV*, IV ; *Tract. in Joan. Evang.*, tract. XXIII, cap. V, tom. III, ırs ; *Epist. CXX*, tom. II ; *Conf.*, lib. I, cap. V, tom. I.

Que faire donc pour entendre ces paroles ? Il faut que la vérité nous parle au dedans, qu'elle-même le dise à notre esprit, que l'homme intérieur l'écoute, et qu'il apprenne d'elle que le véritable être est celui qui est toujours de même manière et ne souffre aucun changement ; car il n'y a pas de chose créée, quelque excellente qu'elle soit, de qui l'on puisse dire qu'elle est véritablement si elle peut changer, car l'être véritable n'est point où le non être se trouve. Or, il y a du non être dans tout être qui peut changer ; car on peut le regarder comme mort, à l'égard de ce qu'il y a de changé en lui, puisque par ce changement une partie de ce qu'il était cesse d'être.

O vérité immuable ! il n'y a que vous qui êtes vraiment ; car, dans toutes les actions, dans tous les mouvements et dans toutes les opérations des créatures, je n'ai pas de peine à trouver deux temps, le passé et l'avenir. Mais quand je cherche le présent, il m'échappe dans le temps même que je le cherche. Dans la vérité, qui est fixe et stable, je ne trouve ni passé ni avenir ; je n'y trouve que le présent, qui ne peut être altéré par aucun mouvement, ce qui ne se trouve en aucune créature. Mais si vous pouvez porter votre pensée jusqu'à Dieu, vous trouverez que c'est un Être toujours présent et où il n'y a ni passé ni futur [1].

Le terme substance ne paraît pas digne d'être appli-

[1] *In Joan. Evang.*, tract. XXXVIII, n. 10, tom. III, 2a pars.

Dieu, car ce terme marque un sujet capable de
oir quelque forme, et il vaut mieux, en parlant
nature divine, se servir du mot essence[1].

iand on dit que Dieu sait, cette science renferme
nctions de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût
toucher, sans qu'il se fasse aucun changement
eu, ni qu'il faille concevoir en lui une substance
ue et divisible en des parties dont les unes soient
grandes et les autres plus petites. Il faut conce-
que la nature de Dieu est infiniment plus simple
is excellente que celle de notre esprit, puisqu'elle
simplicité et l'excellence même, et que notre
t est susceptible de différents changements qu'il
t, en apprenant une chose nouvelle et en oubliant
que chose de ce qu'il savait.

c'est en cela que notre esprit n'est point une
tance vraiment simple, puisque être et connaître
i, ce n'est pas la même chose : car il peut être et

[1] *Trinit.*, lib. VII, cap. V, tom. VIII. On vient de le voir,
Augustin ne veut pas que l'on appelle Dieu une substance.
rs, il affirme que Dieu est une substance. Saint Augustin,
ioins, ne se contredit pas; il prend le mot de substance
les sens différents : Dans le *Traité de la Trinité*, il soutient
terme de substance ne doit pas être appliqué à Dieu, parce
narque un sujet capable de recevoir une forme, et que
'en a point. (*De Trinit.*, lib. VII, col. 860, 861, tom. VIII.)
les *Sermons sur les psaumes*, il prend le mot de substance
in autre sens, et il accorde que Dieu même est une sub-
, parce que ce qui n'a aucune substance n'est point, toute
qui est étant une substance. (*In psalm. LXVIII*, serm. 1,
92, tom. IV.)

ignorer plusieurs choses; au lieu que la nature divine étant elle-même tout ce qu'elle a, la science par où elle connaît les choses n'est point différente de l'être par où elle subsiste, et l'un et l'autre ne sont qu'une même chose. C'est même mal s'expliquer que de dire l'un et l'autre, car on représente sous l'idée de deux êtres ce qui n'en est simplement qu'un[1].

« Dieu n'est pas répandu partout comme une qualité du monde, mais comme la substance créatrice du monde, qu'il gouverne sans travail et maintient sans effort. Il n'est pas répandu comme une masse à travers l'étendue, de manière à se trouver moitié dans une moitié du monde et moitié dans l'autre moitié, et tout entier dans le tout; mais Dieu est tout entier dans le ciel, tout entier sur la terre, tout entier dans le ciel et sur la terre; aucun espace ne le contient, mais il est tout entier dans lui-même[2].

» Comment avons-nous raison de dire que Dieu est tout entier partout, puisqu'il est dans les uns plus et dans les autres moins? Mais il faut remarquer que nous avons dit que Dieu est tout entier partout, *en lui-même*, et non point dans les hommes, qui le reçoivent les uns plus, les autres moins. Dieu est *partout*, parce qu'il n'est absent de rien; il est *tout entier* partout, *non pas*[3] parce qu'il rend diverses parties de

[1] *In Joan. Evang.*, tract. XCIX, cap. XVI, tom. III, 2ª pars.

[2] *Lettres*, lettre CLXXXVII, pag. 45, tom. IV; trad. de M. Poujoulat.

[3] Ces mots *non pas*, indispensables pour le véritable sens de

i-même présentes aux diverses parties de l'univers, :oportionnant son degré de présence aux inégales :andeurs des choses ; mais il est tout entier et égaleient présent, non-seulement à l'universalité de ce qui st, mais même à chacune de ses parties...

» Pour bien faire comprendre ce que nous avons dit, [ue Dieu est tout entier partout, nous avons ajouté [ue c'est *en lui-même* ; mais ceci encore demande plus l'explication. — Comment Dieu est-il partout, s'il est :n lui-même ? Il est partout, parce qu'il n'est absent le rien ; il est dans lui-même, parce qu'il n'est pas :ontenu par les choses et les lieux où il est présent, :omme s'il ne pouvait pas être sans cela. Otez aux :orps l'espace, ils ne seront nulle part, et, parce qu'ils ie seront nulle part, ils n'existeront plus. Otez aux [ualités des corps ces corps mêmes, il n'y aura plus our elles de moyens d'être, et dès-lors nécessairenent elles ne sont plus...

» Dieu n'est pas moins lui-même, si celui à qui il est résent est moins capable de le recevoir, car il est tout ntier en lui-même, et n'a besoin de rien autre que de ui pour exister... Dieu ne se partage pas dans les œurs ou les corps des hommes, donnant à celui-ci ne part, à celui-là une autre part de lui-même,

a phrase, ne se trouvent point dans la traduction de M. Pououlat ; nous les avons ajoutés : c'est une faute typographique que ious avons corrigée. Il y a dans le texte : *Ideo totus, quia* NON arti *rerum partem suam præsentem præbet.* (*Epist. CLXXXVIII*, n. 17, tom. II.)

comme la lumière par les entrées et les fenêtres des maisons. Un son, qui est quelque chose de corporel et de passager, n'est pas entendu d'un sourd; il ne l'est pas tout entier de celui qui a l'oreille dure. Parmi ceux qui ont l'ouïe bonne et à distance du son, les uns l'entendent mieux, les autres moins, selon le plus ou le moins de finesse de leur oreille, quoique le son leur arrive de la même manière là où ils se trouvent. Combien plus excellemment Dieu, dans sa nature incorporelle et immuablement vivante, n'étant ni sujet au temps ni divisible comme le son, et n'ayant pas besoin de l'air pour arriver jusqu'à nous, mais demeurant en lui-même par une stabilité éternelle, peut se rendre présent tout entier à toutes choses et tout entier à chacune, quoique ceux en qui il habite le possèdent selon la différence de leur capacité, les uns plus, les autres moins[1]! »

Saint Augustin reproduit les mêmes pensées dans ses *Confessions*. « Eh quoi! le ciel et la terre vous contiennent donc, puisque vous les remplissez, ou, s'ils ne vous contiennent pas, il reste donc encore quelque chose de vous quand vous les avez remplis? où répandez-vous ce reste? Seigneur! Mais n'est-il pas plus vrai de dire que vous n'avez besoin d'être contenu par aucune chose, vous qui les contenez toutes, et que les choses que vous remplissez, vous les remplissez en

[1] *Lettres*, lettre CLXXXVII, pag. 47, 48, 49, 50, tom. IV; trad. de M. Poujoulat.

contenant en vous-même ! Les vases qui sont pleins vous ne vous tiennent pas en équilibre ; s'ils se bri- it, vous ne vous échappez point; en vous répandant · nous, vous ne tombez pas, vous nous relevez ; vous rous dispersez pas, vous nous recueillez en vous. Mais is qui remplissez toutes choses, les remplissez-vous tes de tout votre être? ou, ne pouvant vous contenir t entier, prennent-elles seulement une partie de vous outes la même? ou chacune prend-elle la sienne, les ndes une plus grande, et les petites une moindre? is alors, il y a donc en vous des parties grandes et ites? ou bien êtes-vous tout entier partout, sans pour- t qu'aucune chose puisse vous contenir tout en- · [1]?» Cette dernière hypothèse exprime l'opinion de nt Augustin.

Dieu est distinct de tous les êtres créés. Moi-même ı suis distinct, moi qui pour trouver Dieu ai par- ıru toutes choses, et me suis efforcé de les distin- ːr les unes des autres et de les estimer selon leur ıg, recevant les unes du témoignage de mes sens, interrogeant les autres que je sens mêlées à moi, tinguant ensuite et énumérant ces messagers divers mes sensations ; moi-même qui faisais ces choses, plutôt la force par laquelle je les faisais n'était pas ıu, car il est cette lumière permanente que je con- tais sur toutes ces choses, pour savoir si elles étaient qu'elles étaient et ce qu'elles devaient être estimées [2].

Conf., liv. I, chap. III, pag. 3; trad. de M. Janet.
Ibid., lib. X, cap. XXXIX, n. 65, tom. I.

La justice de Dieu diffère essentiellement de la justice de l'homme.

« Il faut que les âmes aient en elles-mêmes une sorte de vie ; à plus forte raison on doit reconnaître que la véritable justice vit en elle-même : c'est d'elle que vivent les âmes, et, en la perdant, elles sont déclarées mortes, quoiqu'elles ne cessent pas de vivre, à quelque faible degré que ce soit.

» Or, cette justice qui vit en elle-même et d'une vie immuable, c'est Dieu, sans aucun doute ; de même que cette vie devient la nôtre, lorsque nous y participons de quelque manière que ce puisse être. Ainsi, cette justice devient notre justice quand nous nous unissons à elle par la droiture de notre conduite ; et nous sommes plus ou moins justes, selon que nous demeurons plus ou moins unis à cette justice divine... C'est certainement le Dieu souverain qui est la vraie justice ; c'est ce vrai Dieu qui est la justice souveraine. En avoir faim et soif, telle est notre justice dans ce pèlerinage ; en être rassasié, ce sera notre pleine justice dans l'éternité...

» Il faut prendre garde à ne pas rendre Dieu semblable à notre justice, parce que la lumière qui éclaire est incomparablement plus excellente que ce qui est éclairé; à plus forte raison, nous ne devons pas supposer que celui qui est notre justice soit quelque chose d'inférieur et de souillé. Mais la justice, quand elle est en nous, ou bien dans notre cœur une vertu, quelle qu'elle soit, par laquelle on vit avec rectitude et sa-

, qu'est-ce autre chose que la beauté de l'homme
eur ?...
i donc, quand nous parlons de la beauté de l'âme,
excluons ce qui a rapport aux corps..... et pen-
à une vertu intelligible telle que la justice (et
par cette beauté morale que nous sommes refaits
nage de Dieu), assurément nous n'aurons pas
de chercher dans des formes corporelles la beauté
eu lui-même, qui nous a faits et nous refait à
mage; nous devrons croire que Dieu est incom-
lement plus beau que les âmes des justes,
ue sa justice n'est comparable à celle d'aucun
[1]. »
ètre dont la raison conçoit l'existence nécessaire,
nfini. « Ce qui trompe nos adversaires, dit saint
stin, c'est qu'ils mesurent à leur esprit muable
rné l'esprit de Dieu, qui est immuable et sans
s, et qui connaît toutes choses par une seule pen-
. Quant à ce qu'ils disent, que Dieu même ne
it comprendre des choses infinies, il ne leur reste
qu'à soutenir, pour mettre le comble à leur impiété,
ne connaît pas tous les nombres; car très-cer-
nent les nombres sont infinis, puisque, à quelque
re qu'on s'arrête, il est toujours possible d'y ajou-
ne unité [2], outre que tout nombre, si grand qu'il

ttres, lettre CXX, pag. 344, 345, 346, tom. II; trad. de
ujoulat.
int Augustin se sert du mot infini pour désigner l'infini

soit, si prodigieuse que soit la multitude dont il est l'expression rationnelle et scientifique, on peut toujours le doubler et même le multiplier à volonté. De plus, chaque nombre a ses propriétés, de sorte qu'il n'y a pas deux nombres identiques. Ils sont donc dissemblables entre eux et divers, finis en particulier et infinis en général.

»Est-ce donc cette infinité qui échappe à la connaissance de Dieu, et faut-il dire qu'il connaît une certaine quantité de nombres et qu'il ignore le reste? Personne n'oserait soutenir une telle absurdité.... Bien que les nombres soient infinis et sans nombre, l'infinité du nombre ne saurait être incompréhensible à celui dont l'intelligence est au-dessus du nombre; et, par conséquent, s'il faut que tout ce qui est compris soit fini dans l'intelligence qui le comprend, nous devons croire que l'infinité même est finie en Dieu d'une certaine manière ineffable, puisqu'elle ne lui est pas incompréhensible.

» Dès-lors, puisque l'infinité des nombres n'est pas infinie dans l'intelligence de Dieu, que sommes-nous, pauvres humains, pour assigner des limites à sa connaissance et dire que, si les mêmes révolutions ne ramenaient périodiquement les mêmes êtres, Dieu ne

réel et l'infini mathématique, ou l'*indéfini*; mais il les distingue nettement l'un de l'autre. L'indéfini peut toujours s'accroître, on ne peut rien ajouter à l'infini véritable. (Voy. le chap. XVIII du liv. XII de la *Cité de Dieu*, auquel se rapporte cette note, et le n. 24 de la lettre CXVIII.)

pourrait avoir ni la prescience de ce qu'il doit faire, ni la science de ce qu'il a fait ! lui dont la science, simple dans sa multiplicité, uniforme dans sa variété, comprend tous les incompréhensibles d'une compréhension si incompréhensible que, voulût-il toujours produire des choses nouvelles et différentes, il ne pourrait ni les produire sans ordre et sans prévoyance, ni les prévoir au jour la journée, parce qu'il les renferme toutes nécessairement dans sa prescience éternelle [1]. »

Dieu est éternel; tous les autres êtres ont eu un commencement ; Dieu, cause suprême, les a tirés du néant. Cette cause essentiellement active produit, de toute éternité, en elle-même, les idées, poids, mesure, nombre. Les idées sont la sagesse de Dieu qui en est la cause éternelle [2]. Dans l'intelligence divine, la volonté de créer, c'est-à-dire de produire en dehors d'elle-même, est éternelle ; la création ne l'est pas.

Dieu existe dans son éternité. Il voit de toute éternité, dans les idées, tous les êtres dont elles sont le type ; il les y voit comme l'architecte considère l'édifice qu'il veut élever dans le plan que son esprit a conçu. L'existence des êtres qui devaient être créés et que Dieu contemple de toute éternité, est d'autant plus certaine qu'ils n'existeraient jamais si Dieu ne

[1] *Cité de Dieu*, liv. XII, chap. XVII, XVIII, pag. 367, 368, 369, 370, tom. II; trad. de M. Saisset.

[2] Voy. ci-dessus, pag. 176, l'article *Idées*.

les voyait; et, s'il ne les voyait pas, ils ne seraient pas non plus conservés. L'acte souverain de la création suppose une vertu ineffable. Dieu tire de lui-même, de la source souveraine des causes, qui est le gond sur lequel roulent les causes secondaires, ce qui doit constituer les créatures, et communique à la nature de chacune d'elles les mesures, les poids, les nombres, formes primordiales qu'il a produites de toute éternité. C'est en réalisant ces poids, ces nombres et ces mesures, que Dieu donne à chaque être l'existence, la forme, la convenance.

Dieu n'a pas créé les premiers êtres en suivant les développements successifs d'après lesquels ils se reproduisent; leur création est instantanée, mais il leur a donné les moyens de se reproduire d'après des lois dont il est l'auteur et auxquelles il assure l'efficacité. Toutes les œuvres de la création sont bonnes, mais imparfaites; elles sont l'œuvre de la bonté et de la puissance divines. La création est incompréhensible, le langage humain est impuissant à l'exprimer, c'est un abîme où l'esprit humain ne peut pénétrer [1].

« Il y a pour les êtres deux espèces de formes: la forme extérieure, celle que le potier et l'artisan peuvent donner à un corps et que les peintres et les

[1] Dans le langage humain, il n'y a point de terme unique qui, par lui-même, désigne l'acte souverain de la création. Les mots n'ont cette signification qu'à l'aide du contexte. Les mots κτίζειν, *creare*, *constituere*, *condere*, ont le même sens. (*Contr. adv. legis et proph.*, lib. I, col. 576, tom. VIII.)

statuaires savent imiter; il y a ensuite la forme intérieure, qui non-seulement constitue les diverses natures corporelles, mais qui fait la vie des êtres animés, parce qu'elle renferme les causes efficientes et les emprunte à la source mystérieuse et incréée de l'intelligence et de la vie.

» Accordons à tout ouvrier la forme extérieure; mais pour cette forme intérieure, où est le principe de la vie et du mouvement, elle n'a d'autre auteur que cet ouvrier unique qui n'a eu besoin d'aucun être...

» La même vertu divine, et pour ainsi dire effective, qui a donné la forme ronde à la terre et au soleil, la donne à l'œil de l'homme et à une pomme. Ainsi de toutes les autres figures naturelles; elles n'ont point d'autre principe que la puissance secrète de celui qui remplit le ciel et la terre, et dont la sagesse atteint d'un bout du monde à l'autre sans aucun obstacle, et gouverne toutes choses avec douceur....

» Nous ne disons pas que les laboureurs soient créateurs de quelque fruit que ce soit... Nous ne disons pas que la terre soit créatrice, bien qu'elle paraisse la mère féconde de tous les êtres qui tiennent à elle par leurs racines et dont elle aide les germes à éclore... De même, nous ne devons pas dire que la création d'un animal appartienne à sa mère... Quelques causes donc que l'on suppose dans les générations corporelles,... toujours faudra-t-il reconnaître que Dieu est le seul auteur de toutes les natures. C'est sa vertu invisible qui, présente en tout sans aucune souillure,

donne l'être à tout ce qui est, de quelque manière qu'il soit, sans qu'aucune chose puisse être telle ou telle, ni absolument être, sans lui.

» Si, dans l'ordre des formes extérieures que la main de l'homme peut donner aux corps, nous ne disons pas que Rome et Alexandrie ont été bâties par les maçons et les architectes, mais bien par les rois dont l'ordre les a fait construire, et qu'ainsi l'une a eu Romulus et l'autre Alexandre pour fondateur, à combien plus forte raison devons-nous dire que Dieu est le seul créateur de toutes les natures, puisqu'il ne fait rien que de la matière qu'il a faite, qu'il n'a pour ouvriers que ceux mêmes qu'il a créés, et que, s'il retirait sa puissance créatrice des choses qu'il a créées, elles retomberaient dans leur premier néant [1]. »

Avant tout commencement, Dieu est toujours le Seigneur de tout ce qu'il a créé ; en lui, les choses passagères ont leurs causes, les choses mobiles un principe immobile, les choses temporelles et privées de raison une raison éternelle [2].

Si vous étiez capable d'entreprendre quelque bel ouvrage de sculpture, et que vous en prissiez la résolution, il faudrait commencer par en former le dessin dans votre idée, et ce dessin serait comme la production que concevrait et qu'enfanterait votre esprit;

[1] *Cité de Dieu*, liv. XII, chap. XXV, pag. 382, 383, tom. II; trad. de M. Saisset. (Voy. la note GGGG, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *Conf.*, lib. I, cap. VI, tom. I.

car c'est par là que commencent tous les ouvrages que nous voyons sur la terre : il faut qu'ils soient déjà faits dans l'idée de l'ouvrier avant qu'il travaille sur la matière dont il se sert pour les exécuter. Il les voit et les examine dans son idée comme s'ils étaient déjà faits extérieurement [1].

Dieu a une connaissance très-claire et très-secrète de toute chose. — N'osons pas demander ni dire : en quelle manière Dieu connaît-il les choses ? N'attendez pas de moi que je vous explique la manière dont Dieu les connaît; tout ce que je puis vous dire, c'est qu'il ne les connaît pas comme les hommes les connaissent. — Je sais néanmoins avec certitude que Dieu connaissait tout ce qu'il devait créer. — Cette connaissance que Dieu a des choses est telle, que les choses étaient même déjà et qu'elles subsistaient en lui d'une manière ineffable, avant qu'elles fussent créées [2].

Il n'y a personne assez stupide pour croire que Dieu a fait des choses qu'il ne connaissait pas; si donc il les connaissait avant de les faire, avant qu'elles fussent faites elles lui étaient connues de la manière dont elles vivent éternelles et immuables dans sa sagesse, et par conséquent supérieures à ce qu'elles seront après la création. Comment donc les êtres, avant d'être créés, étaient-ils connus de Dieu ? car il n'a pu faire ce qu'il ne connaissait pas, il a fait ce qu'il con-

[1] *In Joan. Evang.*, tract. I, cap. I, tom. III, 2ª pars.
[2] *Serm. in psalm.*, psalm. XLIX, tom. IV.

naissait, et il a connu ce qui n'était pas encore fait. Les êtres, avant d'être créés, existaient et n'existaient pas ; ils existaient dans la science de Dieu, et ils n'existaient pas dans leur nature. C'est dans sa science que Dieu les voit de toute éternité [1].

« La science de Dieu n'éprouve aucune variation, et il ne connaît pas de plusieurs façons diverses ce qui est, ce qui a été et ce qui sera. La connaissance qu'il a du présent, du passé et de l'avenir n'a rien de commun avec la nôtre. Prévoir, voir, revoir, pour lui c'est tout un ; il ne passe pas comme nous d'une chose à une autre, en changeant de pensée ; mais il contemple toutes choses d'un regard immuable. Ce qui est actuellement, ce qui n'est pas encore, ce qui n'est plus, sa présence stable et éternelle embrasse tout. Elle ne voit pas autrement des yeux, autrement de l'esprit, parce qu'il n'est pas composé de corps et d'âme ; il ne voit pas aujourd'hui autrement qu'il ne faisait hier et qu'il ne fera demain, parce que sa connaissance ne change pas comme la nôtre, selon les différences du temps....

» Il ne passe point d'une pensée à une autre, lui dont le regard incorporel embrasse tous les objets comme simultanés : il connaît le temps d'une connaissance indépendante du temps, comme il meut les choses

[1] *De genesi ad litt.*, lib. V, cap. XV, XVIII, col. 192, 193, tom. III, 1a pars. (Voy. la note HHHHH, appendice des 2e et 3e parties.)

›relles sans subir aucun mouvement temporel.
onc vu que ce qu'il avait fait était bon, là même
avait vu qu'il était bon de le faire, et, en regar-
son ouvrage accompli, il n'a pas doublé ou accru
nnaissance, comme si elle eût été moindre aupa-
t, lui dont l'ouvrage n'aurait pas toute sa per-
n si l'accomplissement de sa volonté pouvait ajou-
ıelque chose à la perfection de sa connaissance[1]. »
ıdmirable et ineffable vertu de la sagesse de Dieu
int pas son but par degrés, et pour ainsi dire
pas ; de sorte que ce que nous voyons actuelle-
se mouvoir progressivement pour opérer ce qui
ent à chaque genre, dérive de ces raisons com-
quées à chaque nature, et qui sont comme les
nces que Dieu a répandues par l'acte de la créa-
Dieu n'a donc pas créé lentement les êtres qui
ẹveloppent lentement ; les siècles n'ont pas été
avec cette succession qu'ils parcourent. Par la
ance du Créateur, tout a été fait simultanément
ec ordre[2].

ıe si nous ne pouvons le comprendre, au moins
devons croire fermement que tout ce qu'il y a
le ciel et sur la terre, dans la mer et dans tous
bîmes, sont autant de créatures de Dieu, qui a
out ce qui lui a plu dans ses créatures. — Pour-

'té de Dieu, liv. XI, chap. XXI, pag. 299, 300, tom. II ;
le M. Saisset.
: geneši ad litt., tom. IV, cap. XXXIII, XXXV. (Voy. la note
ppendice des 2e et 3e parties.)

quoi a-t-il fait tout ce qu'il a fait? C'est parce qu'il l'a voulu; sa volonté seule en a été la cause. — C'est la seule bonté de Dieu qui l'a porté à faire tout ce qu'il a fait; il n'a besoin de rien de ce qu'il a fait[1].

Il n'y a point de plus excellent ouvrier que Dieu, ni d'art plus efficace que sa parole, ni de meilleure raison de la création que celle-ci: une œuvre bonne a été produite par un bon ouvrier. Platon donne aussi cette même raison de la création du monde, et dit qu'il était juste qu'une œuvre bonne fût produite par un Dieu bon[2]. On n'a pas toujours su reconnaître cette raison suprême de la création, savoir: la bonté de Dieu, raison si juste et si convenable. Mais on ne veut considérer que les misères de notre corps, exposé ici-bas à une foule d'accidents contraires, comme le feu, le froid, les bêtes farouches ou autres choses semblables. On ne remarque pas combien ces choses sont excellentes dans leur essence et dans la place qu'elles occupent; elles contribuent, chacune en particulier, à la beauté de l'univers, et elles nous apportent de grands avantages quand nous savons en bien user; les poisons mêmes, employés à propos, deviennent des remèdes.

Dieu permet que le secret de ses œuvres soit caché; c'est pour exercer notre humilité, pour abaisser notre orgueil. En effet, il n'y a aucune nature

[1] *Enar. in psalm.* CXXXIV, tom. IV.
[2] *De civit. Dei*, lib. XI, cap. XXI, tom. VII.

avaise. Parmi les créatures, il en est qui sont meilres les unes que les autres, et leur existence à tes tient essentiellement à leur inégalité. Or, Dieu aussi grand dans les petites choses que dans les ndes ; car il ne faut pas mesurer les petites par leur ndeur naturelle, qui est presque nulle, mais par la gesse du Créateur. C'est ainsi qu'en rasant un sourcil un homme, fort peu de son corps lui serait ôté ; is on ôterait beaucoup de sa beauté, parce que la auté du corps ne consiste pas dans la grandeur de s membres, mais dans leur proportion [1].

» On ne saurait pénétrer la profondeur des conseils Dieu, ni concevoir comment il a pu, lui éternel et ns commencement, donner un commencement au mps, et comment il a fait naître dans le temps un mme que nul homme n'avait précédé, non par une udaine et nouvelle résolution, mais par un dessein ernel et immuable ? Qui pourra comprendre que ieu, sans changer de volonté, ait créé dans le temps omme temporel, et d'un premier homme fait sortir genre humain [2] ? »

Il est très-rare, mon cher Zénobius, et très-difficile x hommes de connaître assez bien l'ordre des choses, ur placer chacune dans le véritable rang qui lui nvient; mais il est encore plus difficile et plus rare faire apercevoir cet ordre immuable dans le gou-

[1] *De civit. Dei*, lib. XI, cap. XXII, tom. VII.
[2] *Cité de Dieu*, liv. XII, chap. XIV ; trad. de M. Saisset.

vernement de tout l'univers. Quand même quelqu'un pourrait étendre jusque-là son intelligence, il lui serait impossible de trouver un disciple qui, par l'innocence de ses mœurs et par la pureté de ses lumières, mérite d'entendre des vérités si divines et si profondes. Cependant les esprits sublimes et ceux qui, d'un œil ferme et tranquille, regardent les tempêtes et les écueils de cette vie, ne souhaitent rien avec plus d'ardeur que de découvrir et d'apprendre comment il se peut faire que Dieu prenne soin des choses humaines, et qu'on voie néanmoins la confusion répandue si généralement de toute part, qu'il semble que, bien loin d'en accuser la Providence, on ne pourrait pas même attribuer ce désordre au gouvernement de la plus vile créature, si une telle autorité lui était donnée.

Ainsi, quand on s'abandonne sur cela à ses réflexions, on est comme obligé de croire, ou que la providence du Créateur n'étend pas ses soins jusque sur les choses de ce monde, ou bien qu'en vérité toutes sortes de maux s'y commettent par la volonté de Dieu. L'une et l'autre conséquence serait impie, mais la dernière le serait encore plus.

Mais qui pourrait être dans un tel aveuglement d'esprit qu'il hésitât à reconnaître une Providence divine, qui préside à tout ce que nous voyons arriver dans les mouvements des corps sans l'ordre et la volonté des hommes? Sera-ce le hasard qui aura formé, avec des proportions si justes et si délicates, les membres de tant de petits animaux? Et si on ne veut pas

que ce soit le hasard, ne faut-il pas convenir nécessairement que c'est une souveraine sagesse? Mais, de plus, tout ce que nous admirons dans cette multitude de choses différentes, où l'art et l'industrie humaine n'ont aucune part, oserons-nous, par je ne sais quelle frivole et puérile opiniâtreté, n'y pas reconnaître une secrète volonté de la majesté divine? —

Un homme qui aurait la vue si courte que, sur un parquet de marqueterie, il ne pourrait l'étendre au-delà des petites bornes d'un seul carreau, blâmerait sans doute l'ignorance de l'ouvrier dans l'arrangement de son ouvrage, parce qu'il n'apercevrait que de la confusion dans la variété de ces petits compartiments, et qu'il ne pourrait discerner et parcourir d'une seule vue tous ces divers ornements assortis ensemble, qui composent un tout d'une admirable beauté. C'est précisément ce qui arrive aux hommes peu éclairés: la faiblesse de leur intelligence les empêche de remarquer et de comprendre l'arrangement et l'harmonie de tant d'objets et de tant d'événements différents ; car si quelqu'un vient à leur déplaire, ils s'imaginent aussitôt qu'il y a beaucoup de difformité dans l'univers, parce qu'il y a peu de pénétration dans leur esprit. — Dieu n'aime pas le mal, parce que ce serait contraire à l'ordre qu'il l'aimât; et il aime l'ordre, parce que c'est par lui qu'il n'aime pas le mal. Et, pour le mal même, comment pourrait-il être dans l'ordre, puisque Dieu ne l'aime pas ?

Dieu se plaît dans l'amour qu'il a pour le bien et

dans la haine qu'il a pour le mal, et l'on ne décou
en cela qu'un grand ordre et une conduite toute divi
Et comme cette disposition de l'ordre conserve,
la distinction même des biens et des maux, les co
venances et les proportions du monde entier, de
vient la nécessité du mal; de la même manière que
ces antithèses, c'est-à-dire de ces oppositions di
rentes qui sont même des ornements dans le discou
se forme la beauté de toutes les parties réunies e
semble [1].

Il est impossible d'avoir des sentiments de religi
si l'on ne croit pas que la Providence divine répand s
nos âmes ses biens et ses grâces [2]. Dieu se sert de no
pour faire réussir les desseins de sa Providence sa
que nous le sachions. Quand nous obéissons à ses lo
nous agissons; mais dans les autres événements, Di
nous conduit à notre insu par les ressorts secrets de
Providence [3]. Partout, dans l'univers, on voit l'im
de la beauté souveraine, et on y découvre les omb
de l'immutabilité divine [4].

Le bonheur des méchants et l'adversité des ju
portent souvent quelques esprits à croire avec imp
qu'aucun ordre de la divine Providence ne nous g
verne; mais d'autres plus sages et dont l'esprit
plus élevé, ne peuvent se persuader que le Dieu to

[1] *De ord.*, lib. I, cap. I, VII, tom. I.
[2] *De mor. Eccl. cath.*, cap. VI, tom. I.
[3] *De divers. quæst. octog. tribus.*, quæst. XXVII, tom. VI.
[4] *De ord.*, lib. I, cap. VIII, tom. I.

uissant nous abandonne et nous oublie ; ils éprouvent cependant quelque trouble à la vue du désordre apparent des événements humains. Saint Augustin justifie la distribution providentielle des biens et des maux.

« Il est toujours vrai de dire que la patience de Dieu invite les méchants au repentir comme ses châtiments exercent les bons à la résignation, et que sa miséricorde protége doucement les bons comme sa justice frappe durement les méchants. Il a plu, en effet, la divine Providence de préparer aux bons, pour la ie future, des biens dont les méchants ne jouiront as, et aux méchants des maux dont les bons n'auront as à souffrir ; mais quant aux biens et aux maux de ette vie, elle a voulu qu'ils fussent communs aux uns t aux autres, afin qu'on ne désirât point avec trop 'ardeur des biens dont on entre en partage avec les méchants, et qu'on n'évitât point comme honteux des maux qui souvent éprouvent les bons.

» Il y a pourtant une très-grande différence dans l'usage que les uns et les autres font de ces biens et de ces maux, car l'homme bon ne se laisse point enivrer par es biens de cette vie et abattre par ses disgrâces ; le méchant, au contraire, considère la mauvaise fortune comme une très-grande peine, parce qu'il s'est laissé corrompre par la bonne. Plus d'une fois cependant Dieu fait paraître plus clairement sa main dans cette distribution des biens et des maux ; et véritablement, si tout péché était frappé, dès cette vie, d'une punition

manifeste, on croirait qu'il ne reste plus rien à faire au dernier jugement; tout comme si Dieu n'infligeait à aucun péché un châtiment visible, on croirait qu'il n'y a point de Providence. Il en est de même des biens temporels.

» Si Dieu, par une libéralité tout évidente, ne les accordait à quelques-uns de ceux qui les lui demandent, nous penserions qu'ils ne dépendent point de sa volonté; et s'il les donnait à tous ceux qui les lui demandent, nous nous accoutumerions à ne le servir qu'en vue de ses récompenses, et le culte que nous lui rendrions n'entretiendrait pas en nous la piété, mais l'avarice et l'intérêt. Or, puisqu'il en est ainsi, il ne faut point s'imaginer, quand les bons et les méchants sont également affligés, qu'il n'y ait point entre eux de différence parce que leur affliction est commune.

» La différence de ceux qui sont frappés demeure dans la ressemblance des maux qui les frappent; et pour être exposés aux mêmes tourments, la vertu et le vice ne se confondent pas... En une même affliction, les méchants blasphèment contre Dieu, les bons, au contraire, le prient et le bénissent. Tant il importe de considérer, non les maux que l'on souffre, mais l'esprit dans lequel on les subit; car le même mouvement qui tire de la boue une odeur fétide, imprimé à un vase de parfums en fait sortir les plus douces exhalaisons[1]. »

[1] *Cité de Dieu*, liv. I, chap. VIII, pag. 15, 16, 17, tom. I; trad. de M. Saisset.

§ III.

mment arrive-t-on à la connaissance de Dieu?

Augustin répond à cette troisième question. Il
oppe quelques preuves de l'existence de Dieu.
es créatures qui composent l'univers sont des de-
à l'aide desquels nous parvenons à la connais-
e de Dieu, et nous y parvenons aussi en nous re-
t sur nous-mêmes. C'est par les créatures visibles
ous nous élevons à la connaissance du Créateur,
est invisible. En effet, c'est par là que ce qu'il y
de grands esprits, ont cherché Dieu et l'ont
ré[1]. C'est ainsi que Dieu leur a découvert ce qui
ut connaître de lui par les créatures, et qu'ils se
élevés, par la contemplation des choses visibles
mporelles, à la connaissance de la puissance éter-
e et de la divinité de celui qui les a créés[2].
ue ferai-je pour trouver mon Dieu? Je considére-
a terre. La terre a été créée: c'est quelqu'un qui
ite. Je vois dans les plantes et dans les animaux
ombre infini de merveilles; mais toutes ces plantes
us ces animaux ont un créateur. Je me tourne vers
aste étendue des mers; elle m'épouvante, je l'ad-
e, mais je cherche celui dont elle est l'ouvrage.
egarde le ciel et la beauté des étoiles: je vois avec

De spirit. et litt., cap. XII, tom. X.
De civit. Dei, lib. VIII, cap. VI, tom. VII.

admiration l'éclat du soleil qui suffit pour nous éclairer le jour, et la beauté de la lune qui nous console des ténèbres de la nuit. Tous ces objets sont grands, ils sont admirables, ils sont dignes de louanges, ils remplissent d'étonnement; car ce ne sont plus ici des beautés terrestres, mais de célestes beautés. Néanmoins, ce n'est pas encore là que ma soif s'arrête; j'admire ces beaux ouvrages, je les loue, mais ma soif soupire après celui qui les a faits.

Je rentre ensuite en moi-même. J'examine qui je suis, moi qui recherche et qui approfondis toutes ces choses. Je trouve que j'ai un corps et une âme: un corps que je dois conduire et une âme qui me conduit; un corps pour obéir et une âme pour commander. Je discerne que l'âme est une créature plus excellente que le corps, et je comprends que c'est par l'âme et non par le corps que j'examine toutes ces choses. Je reconnais néanmoins que sans le corps je ne les verrais pas.

Les yeux sont les fenêtres de l'âme; il y a quelqu'un qui regarde par ces fenêtres, et, quand la pensée est distraite ailleurs, c'est inutilement qu'elles sont ouvertes. Ce n'est point par ces yeux extérieurs que je dois chercher mon Dieu, qui a fait tout ce que je vois de mes yeux. L'âme donc voit aussi par elle-même et par l'intermédiaire des sens. —

La justice est toute renfermée au dedans. Elle est belle, on la loue, on la voit; et quoique les yeux du corps soient dans les ténèbres, l'esprit ne laisse pas

au dedans de sa lumière. — L'âme se voit par
ne, et, pour se connaître, elle se voit; elle
t recours aux yeux pour se connaître. — Mais
t-il quelque chose de semblable à ce qu'est
Il est vrai qu'on ne peut voir Dieu que par
mais on ne peut néanmoins le voir comme on
ne, car elle cherche quelque chose qui est
– Elle cherche une certaine vérité, une vérité
ble, et une substance qui n'est point sujette à
llance.

e âme n'est pas de la sorte. Ainsi, cherchant
ieu dans toutes les choses visibles et corpo-
ét ne le trouvant point; cherchant sa sub-
dans moi-même, comme s'il était quelque chose
blable à ce que je suis, et ne le trouvant pas
, je comprends enfin que Dieu est quelque
l'élevé au-dessus de mon âme[1].

t dans la partie intérieure de l'homme, à l'âme,
périeure au corps, comme à un tribunal et un
que tous les messagers du corps viennent rap-
ces réponses du ciel, de la terre et de toutes
ses qui vivent: Nous ne sommes point Dieu,
nous a faits[2].

USTIN. Voyons premièrement, je vous prie,
nt il est manifeste qu'il y a un Dieu? — Pour
ncer par ce qu'il y a de plus évident, je vous

r. in psalm. XLI, tom. IV.
f., lib. X, cap. VI, tom. I.

demande auparavant si vous avez vous-même l'existence ? Peut-être appréhendez-vous de répondre à cette interrogation, de crainte de vous tromper ; mais si vous n'aviez point l'être, vous ne vous tromperiez point assurément.

Évodius. Poursuivez plutôt, et voyons.

Aug. Ainsi, puisqu'il vous paraît certain que vous existez, et que cela ne vous le paraîtrait pas si vous n'aviez la vie, il vous est donc manifeste aussi que vous vivez ; vous comprenez que ces deux propositions sont très-véritables ?

Évod. Je le comprends parfaitement.

Aug. Et il ne vous est pas moins manifeste que vous avez l'intelligence.

Évod. Sans doute.

Aug. Laquelle de ces trois choses vous paraît avoir le plus d'excellence ?

Évod. L'intelligence.

Aug. Pourquoi cela vous paraît-il ainsi ?

Évod. Parce que l'être, la vie, l'intelligence, étant trois choses, la pierre a l'être, la bête a la vie, et je ne crois pourtant pas que la pierre ait la vie ou que la bête ait l'intelligence ; mais il est certain que ce qui a l'intelligence a l'être et la vie. Aussi je ne fais point de difficulté de croire que ce qui possède les trois ensemble a plus d'excellence que ce qui n'a qu'un ou deux des trois ; car ce qui a la vie a assurément l'être, mais ce n'est pas une conséquence qu'il ait l'intelligence. — De plus, ce qui a l'être n'a pas aussi pour cela néces-

sairement l'intelligence ni la vie. — Nous comprenons donc que, de ces trois choses, il n'y en a pas une qui manque à l'homme ; nous connaissons encore que l'intelligence dont l'homme jouit, et qui est nécessairement inséparable de la vie et de l'être, est la plus excellente des trois.

Aug. Cependant, si nous pouvons découvrir quelque chose qui existe et qui soit au-dessus de notre raison, quoi que ce puisse être, hésiterez-vous à l'appeler Dieu ?

Évod. Si je puis découvrir quelque être qui soit au-dessus de ce qui a le premier rang dans ma nature, je ne dirai pas néanmoins aussitôt que ce soit Dieu ; car je ne donne le nom de Dieu qu'à ce qui est non-seulement au-dessus de ma raison, mais au-dessus même de tous les esprits.

Aug. Cela est fort bien, et c'est Dieu lui-même qui a donné à votre raison la faculté d'avoir de lui des sentiments si justes et si véritables. Mais, je vous prie, si vous trouvez qu'il n'y ait rien au-dessus de notre raison que ce qui est éternel et immuable, hésiterez-vous à appeler Dieu un tel être, car vous reconnaissez avec évidence que les corps et la raison sont sujets au changement ; et si, sans aucune entremise du corps, mais par elle-même, la raison aperçoit quelque chose d'éternel et d'immuable, ne faut-il pas nécessairement qu'elle avoue que c'est son Dieu, et qu'en même temps elle reconnaisse qu'elle lui est inférieure ?

Évod. J'avouerai nettement qu'il faut donner le nom de Dieu à l'Être qui n'a rien au-dessus de soi.

Aug. C'est assez, car il me suffira de montrer qu'il y a un tel être, et vous avouerez, ou qu'il est Dieu, ou que, s'il a quelque chose au-dessus de lui, c'est à cela même qu'il faut donner le nom de Dieu.

Évod. Montrez ce que vous promettez.

Aug. Je ne poursuivrai pas plus loin le détail des vérités immuables, car il suffit que vous voyiez et que vous conveniez avec moi que les maximes et les règles lumineuses de toutes les vertus sont vraies et immuables, et que chacune ou toutes ensemble s'offrent universellement à la contemplation de ceux qui ont la faculté de les apercevoir, par leur raison particulière, dans l'immuable vérité.

Vous avouerez donc que la vérité est immuable, puisqu'elle comprend tout ce qui est immuablement vrai, et que vous ne pouvez dire qu'elle est particulièrement à vous, ou à moi, ou à tout autre. Vous vous souvenez, je pense, de ce que nous avons dit des sens du corps, savoir : que ce que nous recevons par les oreilles et par les yeux, comme les couleurs et les sons, que nous voyons et que nous entendons ensemble vous et moi, n'appartient point à la nature de nos yeux et de nos oreilles, mais que le sentiment nous en est commun ; de même donc vous ne sauriez dire que ce que nous apercevons ensemble, vous et moi, par notre propre intelligence, appartient essentiellement à l'esprit de quelqu'un de nous.

Évod. Cela est clair et très certain.

Aug. Ainsi, cette vérité dont nous parlons depuis si longtemps, et en qui seule nous découvrons tant de merveilles, pensez-vous qu'elle soit quelque chose de plus excellent que nos esprits, qu'elle leur soit égale ou inférieure? Si elle leur était inférieure, nous jugerions d'elle et non pas par elle, comme nous jugeons des corps parce qu'ils sont moins que nous. — Il en est de même des esprits, car souvent nous ne disons pas seulement ce qu'ils sont, mais ce qu'ils devraient être, — et nous portons ces jugements selon ces règles intérieures de la vérité que nous voyons tous.

Or, on ne juge point ces règles; car si quelqu'un affirme que les choses éternelles sont meilleures que les temporelles, ou que sept et trois font dix, personne ne dit que cela a dû être ainsi; mais connaissant seulement que cela est, il ne l'examine pas comme un censeur, mais il se réjouit seulement de l'avoir connu. Si la vérité était égale à nos esprits, elle serait susceptible de changement comme eux, car nos âmes la voient tantôt plus et tantôt moins, et c'est de là qu'elles avouent leur mutabilité, quoique cette vérité, demeurant en elle-même inaltérable, n'augmente pas quand nous la voyons mieux, ne diminue pas quand nous la voyons moins; mais toujours entière et toujours pure, elle pénètre de sa lumière et punit par l'aveuglement ceux qui la fuient.

Ne jugeons-nous pas aussi par elle de nos esprits mêmes, quoique nous ne puissions juger d'elle en

aucune manière? car nous disons : cet homme a moins d'intelligence qu'il n'en devrait avoir, ou il en a suffisamment. Or, un esprit n'a d'intelligence qu'à proportion qu'il s'approche de plus près de la vérité immuable et qu'il s'y unit plus intimement. Si donc elle n'est ni égale ni inférieure à nos esprits, il faut qu'elle leur soit supérieure.

Je vous avais promis, s'il vous en souvient, de vous faire voir quelque chose au-dessus de notre esprit et de notre raison : c'est cette vérité que je vous découvre; vous étiez, ce me semble, demeuré d'accord que si je vous faisais voir qu'il y a quelque chose au-dessus de nos esprits, vous avoueriez que c'est Dieu, pourvu qu'il n'y eût encore rien de supérieur; et m'en tenant à ce que vous accordiez, j'avais dit qu'il suffisait que je vous le fisse voir. Car, s'il y a quelque être supérieur encore, c'est cet être qui est Dieu ; et s'il n'y en a point, c'est nécessairement cette vérité qui l'est. Donc, dans les deux cas, vous ne pouvez nier qu'il y ait un Dieu. —

Ainsi, sans plus rien chercher désormais, il n'y a qu'à s'en tenir à une croyance ferme et invariable de l'existence d'un Dieu souverain et véritable. Non-seulement nous le croyons maintenant par la foi, comme je me le persuade ; mais de plus nous l'apercevons clairement par l'intelligence [1].

[1] *De lib. arb.*, lib. II, cap. III, IV, V, VI, VII, X, XI, XII, XIII, XV, tom. I.

ιint Augustin, à l'occasion des preuves de l'exis-
ͽ de Dieu, fait ces observations : La beauté du
de n'apparaît-elle pas à tous ceux dont les or-
s sont sains et entiers? Pourquoi ne parle-t-elle
ì tous le même langage? Tous les animaux petits
:ands la voient, mais ne-peuvent l'interroger, car
ı'ont point une raison qui juge des rapports de
ͅ sens; les hommes, au contraire, peuvent inter-
r les choses visibles par lesquelles Dieu leur
connaître les invisibles, mais la passion les rend
ıves de ces choses, et, dans cet esclavage, ils
ͽeuvent plus en juger, car elles ne répondent
ceux qui peuvent juger leurs réponses. Elles ne
gent pas de langage, c'est-à-dire de forme; elles
ont point différentes pour celui qui se contente de
/oir ou pour celui qui les interroge; mais présen-
à l'un et à l'autre la même apparence, elles sont
ttes pour le premier et ne répondent qu'au second,
ͽlui-là seul les comprend qui compare leur témoi-
e avec celui de la vérité intérieure qu'il porte en
.

ɜint Augustin fait observer que, pour concevoir
ı, il faut au moins être capable de concevoir l'âme,
ue les preuves métaphysiques de l'existence de
ı, saisies par la pointe de l'esprit, ne sont pas à la
ɜe de tous les hommes [2]. Il écrivait à Évodius que,

'onf., lib. X, cap. VI, tom. I.
'pist. CXX, n. 12, tom. I; *De utilit. cred.*, cap. X, n. 23,
/III.

d'après la raison, Dieu ne doit pas être, mais qu'il est[1]. Il soutenait que Dieu est plus aisément connu que les créateurs[2].

créature

[1] *Epist. CLXII*, n. 2, tom. II.

[2] *De genesi ad litt.*, lib. V, cap. XVI, n. 34, tom. III, 1a pars.

QUATRIÈME SECTION

L'UNIVERS.

§ I. Ame du monde.

Cette immense réunion de corps qu'on appelle le monde, a-t-elle une âme? peut-elle être assimilée à un animal doué d'une âme qui le gouverne? Question obscure dont la solution n'est point aisée ; mais on ne peut, sans preuves, rien affirmer, rien nier sur ce sujet. Au reste, une solution claire et certaine aurait peu d'utilité ; ce qui importe, c'est d'être persuadé que toutes les âmes tirent leur existence, comme leur sagesse et leur bonheur, de la sagesse infinie et immuable de Dieu [1].

Saint Augustin énonce encore plus clairement toute sa pensée dans ses *Rétractations*. Platon, dit-il, et un grand nombre de philosophes, pensent que ce monde est un animal. Je n'ai trouvé aucune preuve certaine qui établisse cette opinion. Si j'ai paru l'admettre, je la rétracte, non point parce que j'ai acquis la preuve que le monde n'est point un animal, mais parce que je ne vois pas clairement qu'il le soit en effet.

[1] *De consens. Evang.*, lib. I, cap. XXIII, n. 35, tom. III, pars.

Ce qu'il faut admettre sans aucun doute et retenir fortement, c'est que ce monde, qu'il ait une âme ou qu'il n'en ait point, n'est pas notre Dieu, et que, s'il en a une, elle est l'ouvrage du Créateur [1].

§ II. Astres.

Saint Augustin ne veut pas décider si les astres sont habités par des intelligences; mais il s'élève, sans hésitation, contre l'erreur qui attribue aux astres une influence sur les actions et la destinée des hommes. On doit mettre au nombre de ceux qui donnent dans des superstitions dangereuses, les tireurs d'horoscopes sur les jours et les moments de la naissance, et que l'on nomme communément aujourd'hui mathématiciens; car, quoiqu'ils étudient la véritable situation des astres quand quelqu'un vient au monde, et qu'ils la découvrent même, néanmoins ils se trompent quand, par là, ils tâchent de prédire les événements de notre vie, et ils vendent cher aux curieux ignorants la misérable servitude qu'ils viennent acheter chez eux. Car, quand un homme entre libre dans la maison d'un mathématicien de cette espèce, après qu'il lui a donné son argent il en sort esclave de Mars ou de Vénus. Quelque magnifiques que soient les noms que les hommes donnent aux astres, ils ne sont cependant que les ouvrages du Dieu vivant, qui les a mis dans tel

[1] *Retract.*, lib. I, cap. XI, n. 4, tom. I. (Voy. la note LLLL, appendice des 2e et 3e parties.)

e qui lui a plu. Tous leurs mouvements sont ré- et servent à marquer la distinction et les chan- ents des saisons. Ces mouvements sont faciles à rver à la naissance d'un enfant, en suivant les s données par les auteurs. Mais prétendre que observations peuvent beaucoup servir pour pré- à la naissance des hommes, leurs mœurs, leurs ns et les divers événements de leur vie, c'est as- ment une grande erreur et une grande folie [1].

§ III. Intelligences supérieures.

'après saint Augustin, il paraît évident, par une ère certaine de la raison, qu'il doit y avoir des tures intelligentes exemptes de péchés, et que ı, sous son contrôle souverain, leur a attribué le ernement de diverses parties de l'univers. Saint ustin pense que ces intelligences ont un corps en [2].

§ IV. Êtres.

a création est l'acte tout-puissant de Dieu qui du néant les esprits et les corps, et donne à tous tres l'existence, la matière et la forme. Saint Au- in distingue deux sortes de matières, la matière me et la matière qui a reçu la forme. La forme

Lib. de doct. christ., lib. II, cap. XXI, XXII, tom. III, 1a pars.
De lib. arb., lib. III, cap. XXII, n. 35, tom. I; *De civit. Dei*, I, cap. XXI; lib. XXI, cap. III tom. VII; *Epist. XCV*, n. 8, II.

est la qualité qui fait qu'un être est différent d'un autre. La matière est mentalement divisible à l'infini[1]. C'est par la plénitude de la bonté de Dieu que subsiste toute créature. Toutes les substances spirituelles et corporelles créées par la sagesse de Dieu, n'avaient rien fait pour obtenir cette ébauche d'être informe qu'elles ont reçue, chacune dans leur genre, l'une spirituelle, l'autre corporelle, et pour recevoir ensuite leur forme spéciale. La créature spirituelle sans la forme est un être flottant et ténébreux. La créature corporelle sans la forme n'est ni couleur, ni figure, ni corps, ni esprit; c'est quelque chose cependant qui n'a ni genre ni espèce. Sans doute, le principe spirituel, même sans forme, est bien supérieur au principe corporel, même formé, et le corps même informe est encore bien supérieur au néant[2].

L'univers est distinct du Créateur. Dieu n'a pas fait le monde en tirant de sa substance une ressemblance parfaite de lui-même, forme de tous les êtres; mais en tirant du néant une dissemblance informe, susceptible cependant de recevoir la forme de sa ressemblance et se rapportant à lui, selon la mesure fixée par sa sagesse et selon la nature de chaque espèce. Ainsi, toutes choses sont bonnes, soit qu'elles demeu-

[1] *De immort. anim.*, cap. VII, VIII, n. 12, 13, tom. I; *Epist. III*, n. 2, tom. II. (Voy. la note MMMM, appendice des 2e et 3e parties.)

[2] *Conf.*, lib. XIII, cap. II; lib. XII, cap. III. tom. I. (Voy. la note NNNN, appendice des 2e et 3e parties.)

attachées à lui, soit qu'elles s'en éloignent à des
és divers par le temps et par le lieu[1].
a matière informe a sur la matière formée une
rité d'origine et non pas une priorité de temps;
le temps, qui suppose le changement, n'a com-
cé qu'avec la forme[2].

§ V. Unité de la race humaine.

ous les hommes viennent d'un seul. Le genre
ain a été renfermé dans un seul homme comme
s sa racine; Dieu, pour que les hommes fussent
entre eux par les liens les plus étroits, a voulu
aire sortir tous d'un seul homme. Ainsi, les hom-
sont unis entre eux, non seulement par la ressem-
ce de la nature, mais encore par les liens de la
nté[3].
n demande, dit saint Augustin, s'il est croyable
soit sorti du premier homme certaine race d'hom-
monstrueux dont l'histoire fait mention? Il en
orte des exemples, et il ajoute : nous ne sommes
obligés de croire tout cela; quoi qu'il en soit, quel-
part et avec quelque figure que naisse un homme,
-à dire un animal raisonnable et mortel, il ne faut
t douter qu'il ne tire son origine du premier
me, père du genre humain. La raison que l'on donne

Conf., lib. XII, cap. XXVIII, tom. I.
Ibid.
De civit. Dei, lib. XII, cap. XXI, tom. VII.

des enfantements monstrueux qui arrivent parmi nous, peut servir pour des nations tout entières. Nous connaissons des hommes qui ont plus de cinq doigts aux mains et aux pieds. Il naquit en Orient, il y a quelques années, un homme double de la ceinture en haut. Comme on ne peut pas nier que ces individus ne tirent leur origine du premier homme, il faut en dire autant des peuples entiers en qui la nature s'éloigne de son cours ordinaire. Ainsi, pour conclure avec prudence, ou ce qu'on raconte de ces nations est faux, ou ce ne sont pas des hommes ; si ce sont des hommes, ils viennent du premier[1].

§ VI. Génération spontanée. — Antipodes.

Saint Augustin est favorable à la génération spontanée[2]. Il rejette les antipodes : « Quant à la fabuleuse opinion, dit-il, qu'il y a des antipodes, c'est-à-dire des hommes dont les pieds sont opposés aux nôtres, et qui habitent cette partie de la terre où le soleil se lève quand il se couche pour nous, il n'y a aucune raison d'y croire. Aussi ne l'avancent-ils sur

[1] *De civit. Dei*, lib. XVI, cap. VIII. « Il est intéressant, dit M. Saisset, de rapprocher ici la *Cité de Dieu* et le *Discours sur les révolutions du globe*. Le bon sens de Saint Augustin semble aller quelquefois au-devant de la science de Cuvier. L'illustre naturaliste se défie de ces espèces monstrueuses qu'on suppose perdues aujourd'hui. » (*Cité de Dieu*, lib. XVI, chap. VIII, n. 1, pag. 212, tom. IV.)

[2] *Ibid.*, lib. XV, cap. XXVII ; lib. XVI, cap. VII, tom. VII.

le rapport d'aucun témoignage historique, mais sur des conjectures et des raisonnements : parce que, disent-ils, la terre étant ronde et suspendue entre les deux côtés de la voûte céleste, la partie qui est sous nos pieds, placée dans les mêmes conditions de température, ne peut pas être sans habitants. Mais quand on montrerait que la terre est ronde, il ne s'ensuivrait pas que la partie qui nous est opposée ne fût point couverte d'eau ; d'ailleurs, ne le serait-elle pas, quelle nécessité qu'elle fût habitée, puisque, d'un côté, l'Écriture ne peut mentir, et que, de l'autre, il y a trop d'absurdité à dire que les hommes aient traversé une si vaste étendue de mer pour aller peupler cette autre partie du monde[1]. »

§ VII. Les bêtes.

Les bêtes ont un corps et une âme. L'âme préside aux mouvements du corps. Y a-t-il rien de plus admirable que l'économie avec laquelle l'âme de chaque bête gouverne et régit son corps, que l'usage qu'elle fait de ses sens, et enfin que la manière dont elle

[1] *Cité de Dieu*, liv. XVI, chap. IX, pag. 212, 213, tom. III; trad. de M. Saisset. « Quant à ce qu'ils racontent des antipodes, ce sont des fables; il ne faut nullement y croire, dit saint Augustin. *Quod vero et antipodas esse fabulantur,.... nulla ratione credendum est.* » Il rejette donc formellement l'existence des antipodes. L. Vivès le reconnaît. (*Comment.*, tom. II, pag. 189, not. *A.*) Il est peu exact d'affirmer, avec M. H.-Th. Martin, que *saint Augustin se contentait d'en douter.* (*Études sur le Timée* de Platon, tom. I, pag. 328.) Les antipodes ne contredisent pas l'unité du genre humain.

remue les membres du corps pour leur faire remplir à chacun leur fonction ? car il ne faut pas s'imaginer que ce soit le corps qui fasse toutes ces choses, c'est l'âme qui habite en lui, et qui se fait admirer par là, quoique l'on ne la voie point [1].

En effet, l'harmonie des sons si différents et si agréables qui frappent l'air lorsqu'un rossignol chante ; l'harmonie qui paraît dans le son de la voix de tous les animaux ; les proportions que l'on remarque dans leurs opérations et leurs mouvements, supposent la présence d'un principe intérieur qui agit par *un mouvement de vie et d'une manière incorporelle* [2].

L'âme des bêtes n'est pas un corps, elle n'a point de parties, elle est invisible ; c'est un esprit de vie et de sentiment, mais privé de raison, c'est une âme sensitive [3].

[1] *In Joan. Evang.*, tract. VIII, cap. II, tom. III, 2ᵉ pars.

[2] *De ver. relig.*, cap. XLII, tom. I.

[3] En 388, Trigétius et Licentius ayant trouvé dans la Ligurie une espèce de ver fort long, l'un d'eux coupa ce ver en deux parties avec son stylet. Aussitôt les deux parties s'enfuirent chacune de son côté, comme si elles avaient été deux animaux distincts, jouissant séparément de toutes les propriétés de la vie. Les deux disciples, surpris de ce phénomène et désirant d'en savoir la raison, accourent vers saint Augustin et lui portent les deux parties vivantes de ce ver, qu'ils font marcher devant lui. On renouvelle l'expérience en coupant ces deux parties en plusieurs autres, et on voit que chaque nouvelle partie remue et marche. Saint Augustin n'expliqua pas ce phénomène à ses disciples; mais quand il en parle à Évodius, il dit, sans vouloir l'assurer, que, dans sa pensée, la même âme qui animait ce

Les bêtes ont des sens extérieurs et un sens intérieur; celui-ci est le modérateur et le juge de ceux-là. Le sens de la vue ne voit pas s'il voit ou s'il ne voit point, et, ne le voyant pas, il ne peut juger ni de ce qui lui manque, ni de ce qui lui suffit; mais c'est le sens intérieur qui avertit l'âme de la bête d'ouvrir l'œil qui est fermé, et d'acquérir la perfection dont il sent que cet œil est privé.

Le sens intérieur juge des sens extérieurs du corps quand il éprouve la perfection de leur action, ou qu'il exige ce qui leur manque, de la même manière que les sens extérieurs jugent des corps, recevant avec plaisir leurs impressions agréables, ou rejetant celles qui ne le sont pas [1]. Le jugement des sens extérieurs, c'est la *vision corporelle* [2].

Les bêtes vivent, sentent, et sentent qu'elles sentent. Le sens intérieur n'a pas seulement le sentiment des objets qu'il a reçus par les cinq sens extérieurs, mais encore le sentiment de ces sens mêmes; car la bête ne ferait aucun mouvement pour désirer ou pour fuir quelque chose, si elle ne sentait pas qu'elle sent, non

reptile lorsqu'il était entier, animait encore toutes les parties, et il l'avertit qu'on ne peut rien conclure contre la spiritualité de l'âme des bêtes; car ces sortes d'expériences, dont on ne peut pas rendre raison, ne doivent pas faire révoquer en doute des vérités connues par une lumière vraie et certaine. (*De quant. anim.*, cap. XXXI, tom. I.)

[1] *De lib. arb.*, lib. II, cap. IV, V, tom. I.

[2] *De genes. ad litt.*, lib. XII, cap. VII, tom. III, 1ª pars.

pas pour en avoir la connaissance (ce qui n'appartient qu'à la raison), mais seulement pour agir [1].

Les bêtes étant privées de raison, sont aussi privées de la *vision intellectuelle*, elles ne *savent pas*, *elles ne connaissent point;* car connaître, c'est voir par la raison. Remarquez toutefois que s'il n'y a point de science dans les bêtes, elles en ont du moins quelque reflet [2].

Ainsi, les bêtes ne peuvent pas s'élever jusqu'aux vérités éternelles. Elles voient bien toutes, les plus petites comme les plus grandes, cette beauté et cet ordre qu'il y a dans l'univers; mais n'ayant point de raison qui préside aux perceptions des sens et qui en jugent, elles ne sont point en état de rechercher l'origine de ces merveilles.

Les bêtes sont donc inférieures aux hommes, quoique un grand nombre d'elles les surpassent par la subtilité de leurs sens, l'aisance et la rapidité de leurs mouvements, et la longévité de leur corps robuste [3]. Mais saint Augustin fait observer que toutes les bêtes, depuis l'éléphant jusqu'à l'insecte, donnent aux hommes des leçons dont ils devraient profiter. Les efforts incessants de toutes les bêtes, pour conserver une vie corporelle et temporelle, ne devraient-ils pas engager les hommes à se mettre en souci de la vie spirituelle, qui les rend supérieurs aux animaux?

[1] *De lib. arb.*, lib. II, cap. IV, tom. I.
[2] *De civit. Dei*, lib. XI, cap. XXVII, tom. VII.
[3] *Ibid.*, lib. VIII, cap. XV.

L'âme des bêtes est douée de la mémoire. Sans la mémoire, elles ne pourraient retrouver leurs tanières, leurs nids, et mille autres endroits qui leur sont familiers. C'est la mémoire qui a formé en eux ce qu'ils ont de routine et d'instinct[1]. Dans l'âme des bêtes se trouvent donc les images des choses corporelles qui ont frappé leurs sens et qui s'impriment dans leur mémoire[2]. Les bêtes ont aussi de l'imagination[3]. Elles désirent, veulent, si on peut appeler volonté les mouvements par lesquels elles évitent ce qui leur est nuisible, et recherchent ce qui leur est utile[4].

Les bêtes communiquent entre elles par des signes. Elles découvrent ainsi les mouvements de leur âme. Quand le coq a trouvé de la nourriture, il donne un signe par la voix à la poule, afin qu'elle accoure. Les colombes ont aussi le langage de leurs gémissements pour l'appeler, sans parler des signes employés par les autres animaux[5].

Toutes les bêtes, grandes ou petites, ont reçu une âme sensitive ; la Providence a montré sa merveilleuse puissance, en accordant un sens plus fin aux fourmis aux abeilles, qu'aux ânes et aux chameaux[6].

Les bêtes sont inférieures à l'homme. Le don de l'intelligence accordé à ce dernier, et que les bêtes n'ont

[1] *Conf.*, lib. X, cap. XVI, XVII, tom. I.
[2] *De Trinit.*, lib. X, cap. VIII, tom. VIII.
[3] *De genes. ad litt.*, lib. VII, cap. XXI, n. 29, tom. III, 1a pars.
[4] *Ad Orosium*, etc., cap. VIII, tom. VIII.
[5] *De doct. christ.*, lib. II, cap. II, tom. III, 1a pars.
[6] *Epist. CXXXVII*, n. 8, tom. II.

pas reçu, lui assure cette supériorité. De plusieur choses dispersées confusément et sans ordre, et rassemblées ensuite sous une seule forme, je fais une mai son ; je vaux donc mieux qu'elle, puisque je la fais e qu'elle ne se fait pas elle-même. — Mais ce n'est poin par là que je vaux mieux que l'abeille et que l'hirondelle car l'une est très-ingénieuse à faire un nid, et l'autr ne l'est pas moins à faire du miel ; si donc je suis au-dessus de ces petits animaux, c'est parce que, outre l: vie, j'ai la raison. Mais si la raison paraît dans toute les proportions justes et certaines, n'y a-t-il pas auss beaucoup de mesure et de convenance dans les ouvrage: des oiseaux ? Oui assurément, et même une justess très-exacte. Ainsi, ce n'est pas en faisant des chose bien proportionnées, mais en connaissant les proportions, que je suis au-dessus d'eux. Quoi donc ! peuvent-ils faire des proportions si justes sans en rier connaître ? Sans doute ils le peuvent. Et d'où le savons-nous ? De ce que nous-même, par des proportions toujours sûres, nous ajustons notre langue à nos dents e à notre palais, pour faire sortir de notre bouche le sons et les paroles, et que néanmoins, quand nous parlons, nous ne pensons point par quel mouvement de l: bouche nous devons faire toutes ces choses. De plus quel est l'homme qui, sachant bien chanter, quanc même il ignorerait la musique, n'est pas naturellemen fidèle, en chantant, à la mesure et au chant qu'il a retenus dans sa mémoire, et que peut-on faire de plus juste et de mieux proportionné ? L'ignorant n'en sait

rien ; mais il le fait cependant par un simple mouvement de la nature. Quand donc l'homme est-il préférable aux bêtes, sinon quand il connaît ce qu'il fait ? Ainsi, rien ne me met au-dessus d'elles que la qualité de raisonnable [1].

Nous avons vu souvent des bêtes domptées par des hommes, c'est-à-dire, non-seulement le corps de l'animal, mais son âme tellement soumise à l'homme, que, par un certain instinct et une certaine habitude, cette bête lui rend service. Vous paraît-il qu'il puisse, en quelque manière que ce soit, arriver que, parmi tant d'animaux capables d'effrayer l'homme, soit par leur cruauté, soit par la masse de leur corps, ou de le surprendre par la vivacité et la subtilité de leurs sens, il y en ait quelqu'un qui tâche réciproquement de se le soumettre, tandis que les hommes, par force ou par adresse, ont le pouvoir de tuer ces animaux?...— Jamais animal n'a eu, ni ne peut avoir un tel dessein...— Cela est très-bien ; mais répondez-moi encore, puisqu'il est évident que l'homme est aisément surmonté par plusieurs animaux, à l'égard des forces et des autres dispositions du corps, quelle est donc la chose qui donne à l'homme la supériorité, en sorte qu'aucun animal ne puisse lui commander et qu'il leur commande à tous ? N'est-ce point ce qu'on appelle ordinairement l'*intelligence* et *la raison* ? — Je ne vois rien autre chose [2].

L'âme de la bête, comme celle de l'homme, est unie

[1] *De ord.*, lib. II, cap. XIX, tom. I.
[2] *De lib. arb.*, lib. I, cap. VII, tom. I.

à un corps ; mais l'âme de la bête est plus dépendante du corps que l'âme de l'homme. A l'égard des esprits, autre chose est de vivre simplement, autre chose est de vivre dans la rectitude ; la vie dans la rectitude a été refusée aux bêtes[1]. Aussi, n'y a-t-il pour elles ni mérite ni démérite, et, par conséquent, ni béatitude ni misère après leur mort[2]. On ne peut pas dire non plus qu'elles soient heureuses pendant leur vie. L'animal qui n'a point de raison n'a point non plus de connaissance, il ne peut par conséquent être heureux[3]. Il jouit des plaisirs sensibles, il n'a pas de bonheur.

Saint Augustin reste incertain sur la manière dont les âmes des hommes et des bêtes s'établissent dans le corps. Il ne s'explique pas sur la destinée de l'âme des bêtes après leur mort. Mais il soutient que les choses qui meurent, ne meurent pas entièrement et ne sont pas entièrement anéanties[4]; et il traite de *ridicule* et d'*absurde* l'opinion qui suppose que des âmes d'homme passent dans des corps de bête, et que des âmes de bête passent dans des corps d'homme[5]. Ses doctrines sur les bêtes les protégent contre la brutalité des hommes, qui leur fait subir sans nécessité de mauvais traitements.

[1] *Conf.*, lib. XIII, cap. II, tom. I.

[2] *Contr. Pelagium*, etc., lib. II; *De peccato originali*, cap. XL, tom. X.

[3] *De divers. quæst. octog. trib.*, quæst. V, tom. VI. (Voy. la note OOOO, appendice des 2e et 3e parties.)

[4] *De vera relig.*, cap. XI, tom. I.

[5] *De genes. ad litt.*, lib. XI, cap. XXIX, tom. III, 3a pars.

TROISIÈME PARTIE

PPRÉCIATION DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN

CHAPITRE PREMIER

Appréciations particulières.

§ I. Idées. (Voyez *idées*, pag. 176.)

La théorie de saint Augustin sur les idées est ex-iosée par Ritter, en ces termes : «Les idées désignent mmédiatement les lois universelles suivant lesquelles)ieu a créé et gouverne tout; mais ce ne sont pas seu-ement les lois universelles, mais encore chaque loi spéciale, qui est faite selon son principe particulier, résidant en Dieu selon une conception rationnelle; tout comporte en soi une conception rationnelle qui constitue son essence la plus intime; tout est raisonnable et bon, proportionnellement à cette conception[1].»

Ritter ajoute cette observation : «Saint Augustin prise si fort cette théorie, qu'il ne conçoit pas de sagesse sans elle. Ce dont Platon doutait est pour lui hors de doute. Il admet des idées des choses particulières, ainsi que des idées de modes, de vie pour les espèces et les genres naturels. Il se sépare de Platon, et cette

[1] *Histoire de la philosophie chrétienne*, tom. II, pag. 287.

séparation est tout à fait à son avantage, lorsqu'il considère plus, dans ce qu'il nomme idées, notions, les ordres naturels que les abstractions artificielles qui servent simplement de moyens. Cependant il n'exclut pas ces dernières absolument[1].»

§ II. Volonté et libre arbitre. (Voyez *volonté et libre arbitre*, pag. 304.)

Saint Augustin a dit : Le bien règne en nous, s'il produit un tel attrait qu'il retienne l'âme et l'empêche de se précipiter dans le consentement au mal, car nous sommes dans la nécessité d'agir selon ce qui nous plaît davantage, *quod amplius nos delectat, secundum id operemur, necesse est*. Par exemple la beauté d'une femme s'offre à notre vue et nous porte vers l'attrait du crime. Si la beauté intime et véritable de la chasteté nous plaît davantage, nous évitons la fornication et nous pratiquons la chasteté. — Ce que j'ai dit de la chasteté et de la fornication, j'ai voulu qu'on l'appliquât aux autres vertus et aux vices contraires[2].

On a conclu de ces paroles, que saint Augustin détruisait le libre arbitre. Cette conclusion repose sur une interprétation erronée. Il soutient avec raison que la volonté cède toujours à l'attrait le plus vif, soit qu'elle cède à l'attrait du devoir, ou à l'entraînement de la passion. Cette nécessité est une loi de sa nature; elle n'anéantit pas le libre arbitre, qui est une force

[1] *Hist. de la phil. chrét.*, pag. 287, 288, n. 2, tom. II.
[2] *Expos. epist. ad Galatas*, cap. V, n. 49, tom. III, 2ᵉ pars.

'objet est de suspendre la détermination de la vo-
, de retarder le coup du consentement jusqu'à
ie la raison, par ses réflexions, ait fait naître,
la volonté, un attrait pour le devoir plus vif que
ait pour la passion [1].
ux poids inégaux sont mis dans les bassins d'une
ice. Si on la soulève, le fléau penchera nécessai-
nt du côté où se trouve le poids le plus fort; si elle
pas soulevée, cet effet de l'inégalité des poids ne
'oduira point. L'attrait pour le devoir et l'attrait
la passion, poids souvent inégaux, sont placés
la balance de la volonté. Si le libre arbitre permet
volonté de se déterminer en donnant le coup du
entement, la balance est soulevée et la volonté cède
liblement à l'attrait le plus vif, quel qu'il soit; et
extérieur est nécessairement conforme à cet
it suivi par la volonté, avec le consentement du
arbitre. Mais le libre arbitre peut suspendre le
entement pour que la raison, par son action sur
lonté, fasse que le poids de l'attrait pour le de-
l'emporte sur le poids de l'attrait pour la passion.
iint Augustin a traité du libre arbitre, en combat-
les manichéens et les disciples de Pélage. Dans
ntroverse avec les premiers, il voulait établir que
al ne doit pas être attribué à une substance mau-
, et qu'il est l'effet de l'abus du libre arbitre; dans
liscussions avec les seconds, il se proposait de

[1] 'oy. ci-dessus, 2e partie, *volonté*, *libre arbitre*.

prouver que la volonté n'est pas dans un parfait équilibre pour se porter au vice ou à la vertu, et que l'homme n'a pas autant de pouvoir pour le bien que pour le mal; que, pour commencer de vouloir, pour vouloir complètement et pour accomplir le bien surnaturel, le secours de la grâce lui est indispensable. Ce que nous dirons de la grâce n'aura trait qu'à la partie du sujet accessible aux raisonnements philosophiques.

Du temps de saint Augustin, ses adversaires lui reprochaient d'avoir accordé, dans ses premiers ouvrages, une plus grande puissance à la liberté; ils rappelaient les livres du *Libre arbitre*. Saint Augustin fait observer que, lorsqu'il commença à composer cet ouvrage, il n'était que laïque, et qu'il l'acheva étant prêtre; qu'il ne serait pas surprenant qu'il eût fait des progrès dans la connaissance de la religion. Dans le premier livre de ses *Rétractations*, il montre que, s'il a moins parlé de la grâce et plus du libre arbitre dans cet écrit, le but qu'il se proposait le lui commandait [1]; car, dit-il, mon dessein, dans cet ouvrage, était de

[1] Le P. de Vitry, jésuite, prouve que les pélagiens ou demi-pélagiens ne pourraient trouver dans ces trois livres du *Libre arbitre* aucun passage favorable à leurs erreurs; que le pélagianisme y est formellement réfuté, et que saint Augustin répondit nettement à Pélage, qui lui opposait ses livres du *Libre arbitre*, que toute dispute cesserait entre eux s'il voulait adopter les sentiments qui sont exprimés dans cet ouvrage. (*Dissert. critique sur le temps auquel saint Augustin acheva ses trois livres du Libre arbitre.*) Le Journal de Trévoux a rendu compte de cette dissertation (novembre 1717, pag. 1906, etc.). Vossius soutient que saint Augustin, dans les *Matières de la grâce*, n'est en opposition, ni avec

futer les manichéens, qui nient que le mal ait pour
incipe l'abus du libre arbitre. Mais il rappelle qu'a-
·ès avoir établi l'existence du libre arbitre, il constate
nécessité de la grâce.

On reprochait encore à saint Augustin d'avoir dit,
ıns un de ses écrits : On nie le libre arbitre quand
ı défend la grâce, et on nie la grâce quand on défend
libre arbitre; il est impossible de traiter cette ques-
on avec la précision nécessaire. Saint Augustin ré-
ond qu'on le calomnie : J'ai dit qu'il était *difficile* de
·aiter la question du libre arbitre et de la grâce avec
ı précision qu'il faut; mais je n'ai pas dit que cela
ıt *impossible*. Je dirais encore moins ce que vous
ıe faites dire, qu'on nie le libre arbitre quand on dé-
ɜnd la grâce, et qu'on nie la grâce quand on défend
ɜ libre arbitre. Rendez-moi mes propres paroles, et
otre calomnie s'en ira en fumée. Remettez ces deux
ıots : *il semble* et *on croirait*, dans l'endroit où ils doi-
ent être, et tout le monde verra avec quelle mauvaise
ɔi vous disputez. Je n'ai pas dit qu'on nie la grâce,
ıais qu'*il semble* qu'on nie la grâce; je n'ai pas dit
u'on nie le libre arbitre ou qu'on le détruise, mais
ai dit qu'*on croirait* qu'on détruit le libre arbitre[1].

Saint Augustin distingue quatre sortes de libre ar-
ıitre :

ıi-même, ni avec les Pères qui l'ont précédé; que ce qu'il ajoute
ɜt un *développement* et non pas une *contradiction*. (*Hist. de contr.*
ıas Pelagius, etc., pag. 622, etc., in-4°, 1655.)

[1] *Contr. Julian*, lib. IV, cap. VIII, n. 47, tom. X.

Le libre arbitre du premier homme après sa création : La volonté était dans un parfait équilibre pour se porter au vice ou à la vertu ; l'homme avait autant de pouvoir pour le bien que pour le mal, il pouvait abuser du libre arbitre.

Le libre arbitre de l'homme après sa chute : Il est affaibli et a moins de force pour le bien que pour le mal.

La liberté de Dieu : La perfection de sa nature ne lui permet pas de vouloir le mal.

La liberté des bienheureux: Dieu leur a communiqué le privilége de ne pouvoir pas pécher[1].

Saint Augustin soutient : 1° que le libre arbitre de l'homme après sa chute ne peut point, sans le secours de la grâce, opérer le bien surnaturel, ni observer dans toute leur étendue les préceptes de la loi naturelle; 2° que la grâce, quand Dieu le veut, produit infailliblement son effet.

Depuis le temps de saint Augustin jusqu'à nos jours, des écrivains ont prétendu que ces deux propositions ne pouvaient se concilier avec l'existence du libre arbitre. Nous croyons qu'ils ne les ont pas bien comprises. Saint Augustin reconnaît que nous ne pouvons pas marquer avec une précision parfaite la part du libre arbitre et celle de la grâce, dans la pratique du bien; mais il a toujours soutenu que le libre arbitre y en avait une, et y concourait avec la

[1] *De civit. Dei*, lib. XXII, cap. XXX, tom. VII.

râce. La grâce, dit-il, aide le libre arbitre: donc il ne s détruit pas; car on ne détruit pas le libre arbitre quand on dit qu'il a besoin du secours de la grâce. Il n'est pas détruit, puisqu'il est en état d'être secouru [1].

Si saint Augustin affirme que le libre arbitre est dans l'impossibilité d'opérer le bien surnaturel, il accorde qu'il peut suivre la règle des mœurs fondée sur l'honnêteté naturelle, du moins en partie et d'une manière incomplète. Nous avons déjà montré que, d'après ses aveux, les infidèles, avec le secours du libre arbitre, ont fait des choses que l'on est obligé d'approuver et qui sont dignes d'admiration [2]. Il appelle ces actions *splendida peccata*, non point parce qu'elles sont mauvaises en elles-mêmes, mais parce qu'elles couvrent de leur éclat l'omission dont les païens se rendent coupables en ne les rapportant point à Dieu.

L'efficacité de la grâce n'anéantit pas non plus le libre arbitre. Écoutons saint Augustin : La grâce est un secours donné à chaque action. Ce secours est appliqué à l'esprit et à la volonté; il agit sur l'esprit par les idées qu'il lui présente, et qui sont telles qu'elles inspirent à la volonté un amour de la justice qui surmonte, dans nos cœurs, l'affection des choses temporelles. Dieu nous porte et nous excite à vouloir et à croire par les vues qu'il nous donne, soit intérieurement et dans le secret de la pensée, soit extérieure-

[1] *Epist. CLVII*, n. 9, tom. II.
[2] Voy. ci-dessus, *volonté, libre arbitre*, 2e partie.

ment et par les instructions de l'Évangile, et même par les préceptes de la loi, qui ne sont pas inutiles. Il ne dépend point de nous qu'une chose nous vienne dans l'esprit plutôt qu'une autre, quoique ce soit ensuite par un mouvement de la volonté qu'on y consente ou qu'on n'y consente point. —

Quand Dieu accorde cette grâce, son effet est infaillible. Si l'on nous pousse jusqu'à nous obliger d'entrer dans cette profondeur impénétrable : pourquoi l'un est sollicité de telle sorte qu'il est gagné, et que l'autre ne l'est pas de la même manière ? je n'ai rien à répondre, quant à présent, que cette parole de saint Paul : *O profondeur !* et cette autre du même apôtre: Pourrions-nous supposer de l'injustice en Dieu ! Que ceux qui ne se contenteront pas de cette réponse cherchent des maîtres plus éclairés ; mais qu'ils prennent garde de rencontrer des docteurs d'orgueil et de présomption [1].

D'après saint Augustin, le secours de la grâce présente à l'esprit des idées qu'il n'a point appelées. Ce secours porte-t-il atteinte au libre arbitre ? Nullement. L'expérience atteste que nous ignorons quelles seront les idées qui s'offriront à nous d'elles-mêmes, dans quelques instants. Des causes intérieures, les principes de l'association des idées, les éveillent ; — des causes extérieures, le milieu physique et social dans lequel

[1] *Epist. CLVII*, col. 217, tom. II; *Enchirid.*, cap. XXV. tom. VI; *De spirit. et grat.*, tom. X.

nous sommes placés les provoquent. Les idées que le secours de la grâce offre à l'esprit, sans qu'il les ait appelées, sont quelquefois si vives, qu'elles inspirent à la volonté un amour de la justice plus fort que l'affection des choses temporelles; et alors la volonté, en cédant infailliblement à l'attrait le plus vif, ne fait que suivre une de ses lois. Ce consentement infaillible ne détruit pas le libre arbitre.

Tous les hommes sensés sont pleinement assurés que, tant qu'ils jouiront de l'usage de leur raison, ils n'iront pas se promener tout nus dans les rues. Ils sentent néanmoins qu'ils pourraient le faire s'ils le voulaient; mais ils sentent aussi qu'infailliblement ils ne le voudront pas. Le secours de la grâce produit sur l'esprit et sur la volonté un effet qui a de l'analogie avec celui que produisent les idées de bon sens sur un homme raisonnable. Dans les deux cas, le libre arbitre n'est point détruit.

Saint Augustin avoue que l'esprit humain est incapable de connaître les motifs qui déterminent la sagesse infinie à accorder aux hommes des grâces inégales; mais il fait observer que l'on éprouve la même difficulté si on veut rendre raison de la diversité de nos dispositions naturelles. Nous voyons parmi les hommes une grande différence dès leur naissance : les uns, en venant au monde, sont insensés; les autres ont un esprit bouché et pesant, et ont bien de la peine à concevoir tout ce qu'on leur dit; il y en a qui n'ont point de mémoire, d'autres qui ont de la pénétration et

de la mémoire, d'autres qui ont beaucoup de pénétration et une mémoire si heureuse qu'ils n'oublient rien de ce qu'ils ont appris.

Il y en a qui sont naturellement doux, d'autres qui se mettent en colère pour la moindre chose; quelques-uns tiennent un milieu entre ceux-ci et ceux-là, et ne se portent pas aisément à la vengeance; les uns sont très-timides, les autres très-hardis, et d'autres ne sont ni l'un ni l'autre; les uns sont gais, les autres tristes, d'autres n'ont pas plus de penchant pour la gaîté que pour la tristesse. Et voilà ce que les hommes ont par la nature, lors même que l'éducation ou le genre de vie qu'on a embrassé n'y a eu aucune part: ce qui fait que les médecins ne craignent pas de dire que tout cela vient du tempérament du corps.

Mais, quand même cette opinion serait bien établie, — dira-t-on encore que chaque homme s'est donné un corps tel qu'il l'a voulu? Et attribuera-t-on encore à la volonté tous ces défauts et tous ces penchants, plus ou moins mauvais, que chaque homme sent en soi-même? Rien ne serait plus absurde, puisque personne sur la terre, durant cette vie, quelque effort qu'il fasse, ne saurait se délivrer entièrement de ces misères, qu'il sent en lui-même. Cependant, quelles qu'elles soient, grandes ou petites, personne n'est en droit de dire au Dieu tout juste et tout bon qui l'a créé et qui, étant tout-puissant, aurait pu le créer autrement: Pourquoi m'avez-vous fait ainsi [1]?

[1] *Contr. Julian.*, lib. IV, cap. III, tom. X.

Saint Augustin reconnaît que l'on ne peut point marquer avec une précision parfaite la part du libre arbitre et celle de la grâce, dans la pratique du bien. Mais ne nous trouvons-nous pas dans le même embarras lorsque nous voulons apprécier, suivant leur importance relative, la puissance du libre arbitre et la faiblesse de la volonté, qui se rencontrent dans l'homme? Le caractère des individus, les doctrines philosophiques, les croyances religieuses favorisent ces appréciations inexactes, en concentrant exclusivement notre attention sur le point de vue qu'offrent nos habitudes, ou qui est en harmonie avec nos systèmes, avec notre foi.

Ainsi, dans quelques âmes, l'orgueil préside à l'examen de ce qui se passe dans la volonté; il dirige l'œil de l'intelligence, et alors les circonstances qui révèlent la puissance de la liberté sont seules aperçues; celles qui trahissent la faiblesse de la volonté restent dans l'ombre. Dans d'autres âmes, au contraire, ces dernières circonstances préoccupent seules et absorbent; les premières échappent à l'attention. Il arrive aussi que l'impossibilité de nous rendre compte de la co-existence, dans l'homme, de la puissance du libre arbitre et de la faiblesse de la volonté, nous empêche d'assigner la part exacte de l'une et de l'autre, et nous fait conclure, suivant notre caractère ou les circonstances, que nous pouvons tout ou que nous ne pouvons rien.

Suivant Le Clerc, saint Augustin, quoiqu'il admît le nom de libre arbitre, donnait à ces mots un nouveau

sens, puisque la liberté, selon lui, n'est autre chose qu'une simple *spontanéité*[1]. Muratori, sous le nom de *Lamindus pritanius*, a réfuté Le Clerc ; il prouve que saint Augustin n'a pas confondu le volontaire avec le libre[2].

Bayle soutient que saint Augustin enlève à l'homme le libre arbitre. Le ministre La Placette, que ceux de sa communion opposaient à Nicole, a répondu aux objections de Bayle[3]. Le P. Gabriel Daniel, jésuite, publia, en 1704, une *défense de saint Augustin*, pour combattre les accusations portées contre lui, dans un écrit intitulé : *Véritable tradition de l'Église sur la prédestination et la grâce*[4]. Le P. Daniel prouve que saint Augustin a établi solidement la véritable doctrine du libre arbitre[5].

« On le sait, dit M. Ernest Bersot, nous ne sommes pas les premiers qui ayons cru voir dans saint Au-

[1] *Biblioth. univers.*, 1688, pag. 195; 1689, pag 148 et suiv.

[2] *Lamindi pritanii de ingeniorum moderatione*, pag. 417, av. et après.

[3] *Éclaircissements sur quelques difficultés qui naissent de la considération de la liberté*, in-12, 1709.

[4] Cet ouvrage est attribué à Launoy par Richard Simon, dans ses *Lettres choisies*.

[5] *Défense de saint Augustin*, art. I, II, chap. I. Richard Simon affirme que l'ouvrage de Launoy, réfuté par le P. Gabriel Daniel, renferme des erreurs grossières ; que son auteur n'avait presque aucune connaissance de l'antiquité ; que ses arguments contre la doctrine de saint Augustin étaient empruntés à des écrivains protestants, et entre autres à de Dominis. (*Lettres choisies*, tom. I, pag. 286.)

gustin la liberté sacrifiée, et nous ne trouvons dans ses ouvrages que ce qu'y ont déjà trouvé les protestants et les jésuites. Si c'est une erreur, du moins en considérant le nombre et la diversité des hommes qui l'ont commise, on conviendra qu'il est facile d'y tomber [1]. »

Les citations que nous venons de faire, et que nous aurions pu rendre plus nombreuses, montrent que M. Bersot ne s'exprime pas avec une exactitude rigoureuse, lorsqu'il affirme que les *protestants* et les *jésuites* ont vu dans saint Augustin la liberté sacrifiée [2]. M. Bersot a cru que saint Augustin sacrifiait la liberté, parce qu'il enseigne que le libre arbitre est impuissant, sans la grâce, à opérer le bien. Mais le saint docteur enseigne aussi que le libre arbitre tout seul, en s'appuyant sur les lumières de la raison et l'honnêteté naturelle, pouvait faire et faisait en effet librement des choses qui; non-seulement n'étaient pas blâmables, mais qui, au contraire, devaient être approuvées et étaient même dignes d'admiration. Aussi saint Au-

[1] *Doctrine de saint Augustin sur la liberté et la providence*, pag. 59, 1843.

[2] Nous avions cité plus haut, pag. 469, nº 1, le P. de Vitry, jésuite, et G.-J. Vossius. M. de Pressensé croit que saint Augustin n'a pas fait une part assez large au libre arbitre, mais que, par d'heureuses inconséquences, il n'a pas suivi jusqu'au bout son principe, qui *a été aggravé et rendu plus implacable par Calvin*. (*Revue chrétienne*, 15 juin 1858; *Essai sur saint Augustin*, pag. 331.)

gustin pouvait conclure que le libre arbitre est affaibli et non détruit.

Il est à regretter que M. Bersot, qui rapporte un grand nombre de passages d'après lesquels saint Augustin établit que le libre arbitre est impuissant à opérer le bien, soit si bref quand il accorde que saint Augustin *se montre plus doux et plus libéral envers les païens et donne plus d'efficacité à leurs efforts*[1].

M. Bersot insiste : « Saint Augustin, dit-il, croit seulement modifier l'homme en lui enlevant le libre arbitre, et ne voit entre le premier et le second état (l'état avant la chute et l'état après la chute), que la différence de la santé à la maladie : selon lui, nous ne sommes que blessés, il se trompe : il existe dans tout être une unité parfaite, unité qui peut subsister au milieu des variations de quelques caractères superficiels, mais se rompt dès qu'un attribut essentiel disparaît [2]. »

Saint Augustin n'a *pas cru seulement modifier l'homme en lui enlevant le libre arbitre*, par la raison décisive qu'il n'a pas cru lui ôter cet attribut essentiel, et qu'il ne l'a point enlevé en réalité. Il a soutenu avec raison, qu'après la chute le libre arbitre se trouve plus faible, mais qu'il n'a point disparu. Si M. Bersot est d'un avis contraire, c'est qu'il ne se fait pas une idée bien juste de la doctrine de saint Augustin. Nous

[1] *Doctrine de saint Augustin*, etc., pag. 36, 45, 46.
[2] *Ibid.*, pag. 143.

'avons déjà fait remarquer, l'amour est le *poids de* '*âme*, et la volonté cède infailliblement à l'attrait le plus vif; mais l'homme, créature intelligente et libre, ne doit pas permettre à la volonté de céder à l'attrait le plus vif, avant que la raison ait examiné si cet attrait porte vers un objet conforme ou contraire à la conscience, ou à nos vrais intérêts temporels. La délibération de l'esprit doit donc précéder la détermination de la volonté.

Le libre arbitre est la force qui permet à l'âme de faire cette délibération et de retarder la détermination. Dans le *premier état* de l'homme, la volonté n'était pas sollicitée par l'attrait des passions; dans le *second*, l'attrait pour le bien et l'attrait pour le mal se contrebalancent, et souvent le poids de l'amour pour le mal est plus fort que celui de l'amour pour le devoir.

Dans le *premier état*, le libre arbitre ne devait donc pas faire autant d'efforts que dans le second, pour imposer la délibération et retarder la détermination.

Dans le *second état*, le libre arbitre est donc moins apte que dans le premier à exercer sa force directrice, et c'est pour cela que saint Augustin affirme qu'il a été affaibli et non détruit; car si, sans le secours de la grâce, qui aide le libre arbitre dans le *second état*, nous sommes impuissants à opérer le bien surnaturel et à accomplir la loi naturelle dans toute son étendue, nous pouvons dans ce même état, avec la seule force du libre arbitre, faire des choses qui doivent être approuvées et qui sont même dignes d'admiration.

M. Charma a publié, en 1859, des ***Documents inédits, contenant la correspondance du P. André avec Malebranche***. Dans une lettre de celui-ci au premier, renfermée dans ce recueil, on y trouve ces paroles: « Saint Augustin veut bien que la grâce soit efficace par elle-même, mais non qu'elle le soit par rapport au consentement, qu'elle laisse à la volonté, de donner ou de refuser [1]. » M. Charma ajoute cette note: « Il s'en faut bien que saint Augustin se soit toujours exprimé clairement sur ce point; parfois il entend, comme le veut ici Malebranche, les rapports de la grâce et de la liberté. Rien, dit-il, ne s'accomplit en nous sans la grâce..... Abandonné à lui-même, le libre arbitre est impuissant..... Dieu donne à l'homme ce qui lui manque; il vient en aide à notre libre arbitre; il commence l'action, et je l'achève. Mais ne dit-il pas absolument le contraire dans d'autres passages non moins formels? »

M. Charma en cite deux où saint Augustin affirme que la grâce opère *inévitablement*, *insurmontablement*; que les volontés humaines ne peuvent pas résister à la volonté de Dieu. « Saint Augustin ne se range-t-il pas, quand il le prend sur ce ton, au nombre de ceux qui l'accusent quelque part de n'établir la grâce qu'aux dépens de la liberté? Le fait est que les partisans des doctrines les plus opposées sur les relations de la liberté et de la grâce, s'appuient également sur saint

[1] Pag. 82, 83, tom. I.

gustin et se donnent tous comme ses interprètes et disciples[1]. »

Ce fait rapporté par M. Charma est exact, mais il prouve qu'une chose : les préoccupations systémaues de ceux qui ont voulu placer leurs opinions s le patronage de saint Augustin. M. Charma nble croire que saint Augustin anéantit le libre arre, quand il affirme que la grâce opère *inévitablent*, *insurmontablement*. Nous lui répondrons que effet de la grâce ne détruit pas le libre arbitre : homme sain de corps et d'esprit ne se jettera point les fenêtres, ne courra pas tout nu par les rues. peut assurer qu'*inévitablement* et *insurmontablent* il ne se livrera pas à ces excès, tant qu'il sera n de corps et d'esprit, et il ne perd pas pour cela libre arbitre; cette assurance que l'on a ne le lui lève point.

La grâce produit sur l'esprit et sur la volonté, à gard du mal, un état analogue à celui où se trouve omme sain de corps et d'esprit à l'égard des excès e nous venons d'indiquer. La grâce ni la prescience lui enlèvent donc pas la liberté. Nicole a donné te explication, qui fait connaître le véritable sens s paroles de saint Augustin[2].



« Saint Augustin, dit Buhle, essaya de faire dispa-

[1] Le P. André, jésuite, *Documents inédits*, etc., pag. 83, 84, e 4, tom. I.

[2] *Traité de la grâce générale*, tom. I, pag. 138, 139, in-12, 1715.

raître les difficultés que la science infinie et la Providence de Dieu élèvent contre le libre arbitre. Il fallait absolument admettre la science infinie de la divinité; mais la prescience seule de Dieu ne détermine pas les actions des hommes, et ne détruit donc point la liberté morale. Ce qui est su d'avance exige, à la vérité, des causes antérieures; mais ces causes sont les résolutions libres des hommes : Dieu les connaissait d'avance, sans qu'elles en soient moins libres. La Providence divine était une supposition également nécessaire pour saint Augustin. Voulant la concilier avec le libre arbitre, il la rangea au nombre des causes du changement du monde, de sorte que, sous ce point de vue, la liberté est, par elle-même, indépendante de la Providence, et qu'il ne s'agit plus que d'en démontrer l'existence comme cause dynamique première et absolue des changements du monde [1]. »

Ritter analyse avec clarté et précision la doctrine de saint Augustin sur le libre arbitre et sur ses rapports avec la nature et la grâce. « Saint Augustin cherche, dit-il, le point juste où la toute-puissance et la toute-science de Dieu s'harmonisent avec la liberté des créatures. Il s'oppose très-formellement au point de vue sous lequel la nécessité, à prendre le mot dans son acception la plus large, exclut la liberté dans tout ce qui est; car alors la toute-puissance de Dieu n'est plus libre, puisqu'elle convient à Dieu nécessaire-

[1] *Histoire de la philosophie moderne*, tom. I, introd., pag. 649.

nent ; la volonté n'est pas libre davantage, puisqu'elle est libre nécessairement, et qu'elle prévoit nécessairement sa détermination. Saint Augustin se propose d'éviter par là que la nécessité externe soit permutée avec la nécessité qui est dans l'essence des choses.

» Il est nécessaire, c'est-à-dire essentiel à la volonté, d'être libre, dût-elle ne point aboutir à un acte extérieur ; elle demeure la volonté de celui qui veut ; elle lui est imputable comme son propre fait ; les causes externes ne peuvent jamais enlever la liberté à la volonté. L'ordre des causes ne détruit la liberté d'aucune façon, car elle est établie si bien que ce sont des causes libres qui prennent sa place. La volonté de l'homme n'est pas un effet, mais une cause elle-même, et la cause de toutes les œuvres humaines.

» Dieu gouverne le monde de manière à permettre à quelques-unes de ses créatures d'avoir leurs mouvements propres... Vouloir, c'est déployer une activité que personne ne peut mettre en œuvre pour nous... Tout ce qui est propre à l'âme découle de la volonté... Nous ne sommes rien autre chose que la volonté. Saint Augustin exprime ainsi avec la plus grande précision le principe fondamental qui domine toute sa doctrine, à savoir : que de la volonté dépend tout ce que nous sommes, notre valeur et notre nullité, notre mérite et notre damnation...

» La notion de la liberté n'implique point une complète indépendance par rapport à la volonté de l'Être ou de Dieu, qui nous assure tout ce qui est nôtre.

Vouloir la félicité, voilà ce qui nous est essentiel; cette tendance n'est pas abolie par la liberté de la volonté, car autrement nous serions heureux malgré nous. De même notre libre volonté a sa cause en Dieu, mais elle n'en est pas moins une cause libre, car c'est comme telle qu'elle a été créée par Dieu. En ce qui touche le rapport des créatures à Dieu, saint Augustin montre que ce rapport ne change pas l'essence des choses et leurs activités propres, parce qu'il les pèse, les établit au contraire; et l'essence ni l'activité des créatures ne peuvent cesser de leur être propres, par le fait qu'elles leur sont données de Dieu. C'est aussi dans le même sens qu'il comprend l'existence des créatures et de leur activité dans l'entendement divin; en d'autres termes, c'est ainsi qu'il comprend la prescience divine.

» Comment l'abolition de la liberté de la volonté résulterait-elle de ce que Dieu sait d'avance que nous voudrons le bien et le mal ? Si, dans cette hypothèse, nous ne voulions pas le bien ou le mal librement, alors la prescience de Dieu serait en défaut. La notion de la liberté est, nous devons le reconnaître, le principe de la doctrine de saint Augustin sur la relation de la liberté avec la grâce; on voit comment il pouvait dire, en restant conséquent avec cette notion, d'un côté, que la foi est notre affaire et l'œuvre de notre libre volonté; et, d'un autre côté, que la foi est un présent de Dieu. Ce n'est qu'en considérant cette proposition isolément à part des autres, qu'elle peut être blâmée.

ı lui-même est notre puissance... Il faut dis-
cette liberté générale de la liberté de choisir
vertu et le vice. La première de ces libertés
nt à tout être qui se détermine lui-même, qui
en soi le principe de ses propres mouvements;
uvons la seconde dans l'homme. C'est avec la
me précision que saint Augustin distingue ces
l'une de l'autre ; on voit cela surtout en ce
ribue la liberté à Dieu, ainsi qu'aux bienheu-
uoiqu'ils ne puissent pas opter pour le mal.
connaît la liberté qui peut pécher et peut aussi
écher; puis la liberté de la volonté qui ne peut
ier du tout; cette dernière lui semble naturel-
la plus parfaite, car c'est la liberté que nous
ns avec Dieu, dont nous jouirons pleinement
vie bienheureuse !...
êtres raisonnables sont l'œuvre de la grâce et
stice de Dieu. Il détermine lui-même la volonté
itures, soit par des effets, des signes extérieurs,
dirigeant intimement leur activité. L'homme,
ı milieu du Paradis, avait besoin de l'assistance
pour accomplir le bien, et il n'y avait rien en
l ne tînt de Dieu [1]. »
runtons à M. Guizot quelques fragments de cette
ition où l'illustre écrivain pénètre si avant dans
de la controverse avec les pélagiens, en déve-

[1] *ire de la philosophie chrétienne*, tom. II, pag. 317, 318,
, 321, 315.

loppe avec tant de philosophie l'importance et l'objet, et rend hommage au génie de saint Augustin. .

« L'homme a conscience de sa liberté. Il se voit, se sait libre ; comme il se voit, comme il se sait sentant, réfléchissant, jugeant,... il est libre; mais dans sa propre pensée sa liberté n'est point arbitraire... Chaque fois qu'il en use, une certaine règle y doit présider. L'observation de cette règle est son devoir, la tâche de sa liberté. Il s'aperçoit bientôt que jamais il ne s'acquitte pleinement de cette tâche ;... que, toujours libre, c'est-à-dire moralement capable de se conformer à la règle, en fait il n'accomplit point tout ce qu'il doit, ni même tout ce qu'il peut... De là un sentiment qui se retrouve, sous des formes diverses, dans tous les hommes, le sentiment de la nécessité d'un secours extérieur, d'un appui à la volonté humaine...

» L'homme cherche de tout côté cet appui... Et telle est la nature de l'homme que, lorsqu'il demande sincèrement cet appui, il l'obtient, et qu'il lui suffit presque de le chercher pour le trouver. Quiconque, sentant sa volonté faible, invoque de bonne foi les encouragements d'un ami, l'influence de sages conseils, l'appui de l'opinion publique, ou s'adresse à Dieu par la prière, sent aussitôt sa volonté fortifiée, soutenue dans une certaine mesure et pour un certain temps...

» Les circonstances indépendantes de l'homme, quelles qu'elles soient,... n'agissent en aucune façon sur l'acte même de la liberté ;... il reste toujours identique et complet, quels que soient les motifs qui le

provoquent. C'est sur ces motifs, dans la sphère où se déploie l'intelligence, que les circonstances extérieures exercent et épuisent leur pouvoir : le siècle, le pays, le monde au sein duquel s'écoule la vie, font varier à l'infini les éléments de la délibération qui précèdent la volonté.... Le jugement porté sur les motifs en est grandement affecté ; mais l'acte de la volonté qui suit la délibération demeure essentiellement le même : ce n'est qu'indirectement et à cause de la diversité des éléments introduits dans la délibération, que la conduite de l'homme subit cette influence de l'homme extérieur... Ainsi, sur les motifs et sur les conséquences de l'acte libre, l'influence des circonstances indépendantes de la volonté est immense... Indépendamment de l'activité volontaire et réfléchie de la pensée, un certain travail intérieur et spontané s'accomplit dans l'intelligence de l'homme, travail que nous ne gouvernons pas, dont nous ne contemplons pas le cours, et pourtant réel et fécond... L'homme moral ne se fait pas lui-même tout entier; il a le sentiment que des causes, des puissances extérieures à lui, agissent sur lui et le modifient à son insu. Il y a pour lui, dans sa vie morale comme dans l'ensemble de sa destinée, de l'inexplicable et de l'inconnu.

» Entre les faits relatifs à l'activité morale de l'homme, celui du libre arbitre était presque le seul dont Pélage et Célestius parussent occupés. Saint Augustin y croyait comme eux, et l'avait proclamé plus d'une fois ; mais d'autres faits devaient, à son avis, prendre place à côté

de celui-là : par exemple l'insuffisance de la volonté humaine, la nécessité d'un secours extérieur, et les changements moraux qui surviennent dans l'âme sans qu'elle puisse se les attribuer. Pélage et Célestius semblaient n'en tenir aucun compte ; première cause de lutte entre eux et l'évêque d'Hippone, dont l'esprit plus vaste considérait la nature morale sous un plus grand nombre d'aspects.

» Pélage, d'ailleurs, par l'importance presque exclusive qu'il donnait au libre arbitre, affaiblissait le côté religieux de la doctrine chrétienne, pour en fortifier, si je puis ainsi parler, le côté humain. La liberté est le fait de l'homme, qui apparaît seul. Dans l'insuffisance de la volonté humaine, au contraire, et dans les changements moraux qu'elle ne s'attribue point, il y a place pour l'intervention divine. Or, la puissance réformatrice de l'Église étant essentiellement religieuse, elle n'avait qu'à perdre, sous le point de vue pratique, à une théorie qui mettait en première ligne le fait où la religion n'avait rien à démêler, et laissait dans l'ombre ceux où son empire trouvait occasion de s'exercer.

» Enfin, saint Augustin était le chef des docteurs de l'Église, appelé plus qu'aucun autre à maintenir le système général de ses croyances. Or, les idées de Pélage et de Célestius lui semblaient en contradiction avec quelques-uns des points fondamentaux de la foi chrétienne, surtout avec la doctrine du péché originel et de la rédemption. Il les attaqua donc sous un triple rapport : comme philosophe, parce que leur science

nature humaine était, à ses yeux, étroite et incom-
; comme réformateur pratique et chargé du gou-
ement de l'Église, parce qu'ils affaiblissaient, selon
son plus efficace moyen de réforme et de gouver-
ent ; comme logicien, parce que leurs idées ne ca-
nt pas exactement avec les conséquences déduites
principes essentiels de la foi.

ous voyez quelle gravité prenait d'abord la que-
; tout s'y trouvait engagé : la philosophie, la poli-
et la religion, les opinions de saint Augustin et
ffaires, son amour et son devoir. Il s'y livra tout
r, publiant des traités, écrivant des lettres, re-
lant tous les renseignements qui lui arrivaient de
s parts, prodigue de réfutations, de conseils, et por-
lans tous ses écrits, dans toutes ses démarches,
élange de passion et de douceur, d'autorité et de
athie, d'étendue d'esprit et de rigueur logique qui
onnait un si rare pouvoir...

De son vivant déjà, saint Augustin avait été accusé
nduire.... à la complète abolition du libre arbitre,
n était énergiquement défendu. Il se trompait,
ois, comme logicien, en niant une conséquence
emble découler invinciblement de ses idées, d'une
sur l'impuissance et la corruption de la volonté
ine, de l'autre sur la nature de l'intervention et
prescience divines. Mais la supériorité de l'esprit
int Augustin [1] le sauva, en cette occasion, des

[1] *istoire de la civilisation en France*, tom. I, pag. 180-189,
02, 203, 210.

erreurs où l'eût précipité la logique, et il fut inconséquent à cause de sa haute raison.»

Que M. Guizot nous permette une seule observation. Nous croyons avoir montré que saint Augustin a défendu les droits du libre arbitre, de la grâce et de la prescience, quoiqu'il reconnaisse que la conciliation s'opère par des moyens admirables et inconnus.

§ III. Mal. (Voyez *mal*, pag. 330.)

Que l'homme et les animaux ne fassent point partie de l'univers, dit saint Augustin, il n'y aura sur la terre ni mal physique, ni mal moral; on y verra seulement des natures bonnes, mais imparfaites, douées de qualités diverses; plus ou moins nombreuses, d'une bonté inégale, leurs qualités s'accroissent, disparaissent, soumises à des lois fatales dont Dieu est l'auteur, et en vertu desquelles elles se transforment continuellement. Leur excellence inégale contribue à la beauté de l'univers. Leurs qualités diverses, opposées, forment des contrastes qui plaisent comme les antithèses dans un discours. Leurs transformations régulières révèlent une harmonie qui charme, comme l'on est ravi par le chant, dont les sons commencent, s'élèvent, expirent, pour recommencer, s'élever et expirer encore.

L'imperfection des créatures est le mal métaphysique. Ce mal n'est pas quelque chose de réel et de positif; c'est quelque chose de négatif, c'est la privation d'un bien, d'une qualité. Les qualités des natures sont positives; la privation de ces qualités ne l'est pas. La beauté d'une fleur pleine de vie est quelque chose de

l ; la laideur de cette fleur quand elle est flétrie st qu'une privation.

Dieu n'est pas l'auteur du mal métaphysique. La nté de Dieu a donné aux natures leurs qualités. Le l métaphysique auquel elles sont soumises vient de ır imperfection, il n'est autre chose que leur imper-tion naturelle, et elles sont imparfaites, parce 'elles sont tirées du néant. Les qualités des natures t une cause efficiente, qui est Dieu ; la privation de ırs qualités a seulement une cause déficiente, c'est-lire des limites dans lesquelles toute créature tirée néant est nécessairement renfermée.

Soutenir que la beauté d'une nature est quelque ›se de positif et que sa difformité ne l'est pas, c'est, nous ne nous trompons, tomber dans une dispute mots. En effet, une nature est belle quand elle nplit certaines conditions qui lui donnent une forme e nous appelons beauté, et cette forme est positive. tte nature devient difforme quand il y a un change-nt en elle et que ce changement la met dans un état i la rend difforme. Cette difformité est aussi positive e la beauté qui a disparu.

On ne peut pas dire qu'il en est de la beauté et de difformité comme de la lumière et des ténèbres, du ı de la voix et du silence. Il est certain que la lu-ère et le son de la voix sont positifs et nous font ouver une sensation, tandis que les ténèbres et le ence sont évidemment négatifs, et qu'il y a pour us alors absence de sensation. Mais la beauté et la

difformité sont, il est vrai, des formes opposées, mais elles sont positives toutes les deux.

On tombe aussi dans une dispute de mots quand, sous prétexte que le mal métaphysique n'est qu'une privation, on soutient que Dieu n'en est pas l'auteur. On ne fait pas attention que le mal métaphysique, ou la privation des qualités, qui atteint les natures créées, est produit par les lois dont Dieu est l'auteur et qui opèrent fatalement. Dieu est l'auteur des imperfections particulières, mais non pas de l'imperfection essentielle à tout ce qui est créé. Toute créature est nécessairement limitée, c'est-à-dire imparfaite. Ainsi, si la plante est belle, c'est parce que Dieu lui a donné cette beauté, et, si elle se flétrit, c'est par l'effet des lois que Dieu même a établies.

Le mal métaphysique, c'est-à-dire les limites nécessaires des natures créées, et leurs transformations continuelles, contribuent à l'embellissement et à l'utilité du tout. Le mal métaphysique n'est donc pas contraire à la sagesse divine ; il n'est pas non plus un mal réel, car le mal réel est ce qui nuit.

Leibnitz s'efforce de justifier l'opinion qui affirme que Dieu n'est pas l'auteur du mal métaphysique. « Les platoniciens [1], saint Augustin et les scolastiques soutiennent que le mal est une privation de l'être, au lieu que l'action de Dieu va au positif. Cette réponse passe

[1] Voy. les *Ennéades de Plotin*, 1re enn., liv. VIII, pag. 119 et suiv. ; trad. de M. Bouillet.

pour une défaite, et même pour quelque chose de chimérique, dans l'esprit de bien des gens. Mais voici un exemple assez ressemblant qui pourra les désabuser...

» *L'inertie naturelle des corps* est quelque chose qu'on peut considérer comme une parfaite image et même comme un échantillon de la limitation originale des créatures, pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconvénients qui se trouvent dans la substance aussi bien que dans ses actions. Posons que le courant d'une même rivière emporte avec soi plusieurs bateaux qui ne diffèrent entre eux que dans la charge, les uns étant chargés de bois, les autres de pierre, et les uns plus, les autres moins. Cela étant, il arrivera que les bateaux les plus chargés iront plus lentement que les autres, pourvu qu'on suppose que le vent, ou la rame, ou quelque autre moyen semblable, ne les aide point.

» Ce n'est point proprement la pesanteur qui est la cause de ce retardement, puisque les bateaux descendent au lieu de monter; mais c'est la même cause qui augmente aussi la pesanteur dans les corps qui ont plus de densité, c'est-à-dire qui sont moins spongieux et plus chargés de matière qui leur est propre; car celle qui passe à travers les pores, ne recevant pas le même mouvement, ne doit pas entrer en ligne de compte.

» C'est donc que la matière est portée originairement

à la tardivité ou à la privation de la vitesse ; non pas pour la diminuer par soi-même quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce serait agir, mais pour modérer par sa réceptivité l'effet de l'impression quand elle le doit recevoir; et par conséquent, puisqu'il y a plus de matière mue par la même force du courant, lorsque le bateau est plus chargé il faut qu'il aille plus lentement..... Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures, et leur donne de la perfection, de l'être et de la force; comparons, dis-je, l'inertie de la matière avec l'imperfection naturelle des créatures, et la lenteur du bateau chargé avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature : et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison.

» Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement. Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature; mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action... Dieu est la cause du matériel du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel, qui consiste dans la privation; comme l'on peut dire que le courant est la cause du matériel du retardement, sans l'être de son formel, c'est-à-dire il est la cause

e la vitesse du bateau, sans être la cause des bornes le cette vitesse[1].»

On peut répondre à Leibnitz : La comparaison de la force du courant avec l'action de Dieu n'est pas exacte. La force du courant, il est vrai, est la cause de la vitesse du bateau, sans être la cause des bornes de cette vitesse; mais Dieu est en même temps l'auteur des qualités des natures créées et des lois qui règlent leurs limites. Prétendre que Dieu est seulement la cause du matériel du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel, qui consiste dans la privation, c'est disputer sur les mots; car si Dieu n'est pas l'auteur de la privation, il est l'auteur des lois qui l'occasionnent, mais non pas de l'imperfection essentielle à tout ce qui est créé; et saint Augustin ne dit pas autre chose.

Mettez dans le monde les animaux et l'homme : le mal physique et le mal moral y trouvent une place. On peut faire, au sujet du mal physique, la même observation qui a été déjà faite au sujet du mal métaphysique ou d'imperfection. C'est une subtilité de langage d'affirmer que la santé et le bien-être sont positifs, que la maladie et la douleur ne le sont pas et ne sont qu'une privation. En effet, la santé est l'état du corps quand l'harmonie règne dans l'économie animale, et un sentiment de bien-être accompagne cet

[1] *Essais de Théodicée*, tom, I, n. 29, 30; Amsterdam, in-12, 1747.

état. Or, cet état et ce bien-être sont certainement quelque chose de positif ; mais la maladie et la douleur ne le sont pas moins, car la maladie est l'état du corps lorsque l'harmonie de l'économie animale est troublée et accompagnée de douleur ; cet état et cette souffrance sont bien positifs. Le nombre et la qualité des pulsations indiquent la fièvre et la régularité du pouls. Ce nombre et cette qualité ne sont-ils pas également, dans les deux cas, quelque chose de positif?

Dieu est l'auteur du mal physique, comme il est l'auteur du mal d'imperfection ; car il est l'auteur des lois en vertu desquelles l'harmonie de l'économie animale se conserve ou se trouble, et il donne ainsi la santé et la maladie, le sentiment du bien-être et la douleur.

Les animaux et l'homme sont soumis au mal physique. Le mal physique est pour l'homme une punition et une épreuve. Il punit les méchants et éprouve les justes ; il ne porte pas atteinte aux perfections divines, puisqu'il sert à montrer la justice et la miséricorde de Dieu. On objectait à saint Augustin que les animaux souffrent le mal physique comme l'homme ; cependant ils ne méritent pas de punition, puisqu'ils ne commettent pas le mal moral.

Saint Augustin répondait : Les animaux ne sont, à proprement parler, capables ni de bonheur ni de malheur; ils éprouvent seulement des sensations agréables ou pénibles qui ont un but providentiel. Les unes engagent les animaux à rechercher ce qui leur est

les autres les pressent d'écarter ce qui leur est
ɪle. Les animaux donnent ainsi à l'homme un
ple salutaire[1].

mal moral est l'acte volontaire contraire à l'or-
Les animaux n'en sont pas capables; l'homme
nmet en abusant du libre arbitre. Dieu le per-
et cette permission n'est pas contraire à ses
uts[2].

ssuet adopte pleinement la doctrine de saint
stin sur la nature et l'origine du mal. « Je ne
ıssez admirer avec quelle force de raisonnement
mparable saint Augustin, et après lui le grand
Thomas son disciple, ont réfuté leur extravagance
manichéens). Ces grands hommes leur ont appris
vain ils rechercheraient les causes efficientes
ıl; que, le mal n'étant qu'un défaut, il ne pouvait
de vraies causes ; que tous les êtres venaient
əmier et souverain Être, qui, étant très-bon par
ce, communiquait aussi l'impression de bonté
ce qui sortait de ses mains, d'où il résultait
estement qu'il ne pouvait y avoir de nature mau-

e qui se confirme par le sentiment et le langage
ıun des hommes, qui appellent les choses bonnes
l elles sont dans leur constitution naturelle : et,

genes. ad litt., lib. III, col. 154, 155, 1a pars, tom. III;
rs. quæst. octog. tribus, quæst. V, col. 3, tom. VI.

ɔy. ci-dessus, Dieu, libre arbitre.

par conséquent, il est impossible qu'une chose soit tout ensemble et naturelle et mauvaise ; à quoi ils ajoutaient que le mal, n'étant qu'une corruption du bien, ne pouvait agir[1] ni travailler que sur un bon fonds; qu'il n'y a que les bonnes choses qui soient capables d'être corrompues; et que, les créatures ne pouvant devenir mauvaises que parce qu'elles s'éloignent de leurs vrais principes, il s'ensuivait de là que ces principes étaient très-bons.

» Ainsi, disaient ces grands personnages, tant s'en faut que les manquements des créatures prouvent qu'il y a de mauvais principes; qu'au contraire il serait impossible qu'il y eût aucun manquement dans le monde, si les principes n'étaient excellents. Par exemple, il ne pourrait y avoir de déréglement s'il n'y avait une règle première et invariable ; ni aucune malice dans les actions s'il n'y avait une souveraine bonté, de laquelle les méchants se retirent par un égarement volontaire[2].

» Le mal ne vient pas de ce qui est, mais de ce que ce qui est n'est ni ordonné comme il faut, ni rapporté où il faut, ni aimé et estimé où il doit être.... Le manquement volontaire de cette partie de sa perfection, c'est ce qui s'appelle péché, que la créature raison-

[1] D'après Bossuet, le mal agit, et cependant il le définit une privation qui n'a pas de subsistance. Comment une privation qui n'a point de subsistance peut-elle agir? *Agit* est ici une métaphore.

[2] *Œuvres de Bossuet*, tom. XII, 2e sermon sur les Démons, pag. 201, 202.

able ne peut jamais avoir que d'elle-même, parce que telle est l'idée du péché, il ne peut avoir pour sa cause qu'un être libre tiré du néant. Telle est la cause du péché, si toutefois le péché peut avoir une véritable cause ; mais pour parler plus proprement, comme le néant n'en a point, le péché, qui est un défaut et une espèce de néant, n'en a point aussi [1]. »

Saint Augustin définit le mal : une simple privation ; et il se sert de cette définition pour combattre l'hypothèse des deux principes de Manès. « La doctrine de saint Augustin, dit Basnage, que le mal n'est point un être, mais une simple privation, étant une fois prouvée, réfutait solidement les manichéens, en tant qu'ils disaient que le mal est une substance ; mais il n'y a rien de plus facile que d'éviter cette attaque de saint Augustin, et si un manichéen eût voulu se tirer d'affaire, il n'eût eu besoin que d'un petit éclaircissement, par lequel il eût montré que la dispute était plutôt sur les mots que sur la chose.

» On n'avait qu'à demander à saint Augustin s'il ne croyait pas que l'on pouvait dire, proprement parlant, que les diables sont des esprits très-mauvais, quoique, selon lui, leurs substances et toutes leurs facultés réelles et positives fussent très-bonnes. Ne fallait-il pas qu'il avouât que la bonté qu'il attribuait à tous les êtres réels, n'était que métaphysique comme l'unité et la vé-

[1] *Œuvres de Bossuet*, lib. XXXIV ; *Traité du libre arbitre*, chap. XI, pag. 449, 450.

rité de l'être, desquelles on parle dans les écoles, et que l'on marque par ce fameux aphorisme : *Omne ens est unum verum bonum !*

» Ne devait-il pas convenir qu'un homme aveugle et qu'un scélérat sont de bonnes choses dans leur espèce, puisqu'il ne leur manque rien de ce qui est nécessaire pour être aveugle et pour être scélérat ? Pouvait-il nier que la fausse monnaie ne fût une bonne pièce de monnaie, car elle a tout ce qui est nécessaire pour être l'assemblage qu'elle est de divers métaux.

» La bonté métaphysique ou transcendantelle n'étant que l'état réel et positif qui constitue chaque chose dans ce qu'elle est, se trouve nécessairement dans tout ce qui existe : il n'est donc pas concevable qu'un manichéen ait pu nier qu'elle ne fût dans le principe du mal et dans toutes ses créatures, et par conséquent il n'y avait qu'un malentendu entre saint Augustin et ses adversaires, ceux-ci prétendant qu'un être déterminé invinciblement au mal devait être appelé une mauvaise substance, et ne s'arrêtant qu'aux notions de la bonté ou de la malice morale, sans se mettre en peine des notions de la bonté métaphysique, à quoi saint Augustin voulait que l'on fît beaucoup d'attention.

» Je suis persuadé qu'un manichéen qui eût entendu l'art de la dispute, eût éludé facilement les instances de ce Père, et qu'il lui eût dit : Pour couper court, *je vous accorde que la malice du mauvais principe n'est qu'une pure privation de toute bonté morale, et si vous voulez l'appeler bon en ce qu'il a de réalité d'existence*

t de puissance, à vous permis ; mais comme vous reconnaissez que les diables, très-bonnes créatures métaphysiquement parlant, et très-mauvaises par la privation de toute bonté morale, sont causes d'une infinité de maux et méritent d'être appelés méchants, souffrez que je parle ainsi à l'égard du mauvais principe et de toutes ses productions[1]. »

Les manichéens, d'après leurs erreurs, ne pouvaient se servir de la réponse indiquée par Basnage. Ils soutenaient que le principe du mal est entièrement mauvais ; que le mal ne pouvait provenir que du mal ; qu'une nature ne devient mauvaise qu'en se mêlant avec une nature mauvaise. Il ne pouvait donc pas opposer les diables à saint Augustin, puisque, suivant la foi catholique, les mauvais anges étaient de bonne nature, capables de bonté et de malice, et qu'ils se sont dépravés par une volonté mauvaise. Ainsi les diables sont mauvais puisque leur volonté est mauvaise, quelque bonne que soit leur nature[2].

On rappelle, dans l'introduction à l'*Histoire de la philosophie moderne* de Buhle, que saint Augustin crut trouver dans la philosophie des nouveaux platoniciens la possibilité d'expliquer le mal et de justifier la divinité. Le mal, aux yeux de ces philosophes, n'étant qu'une simple négation, saint Augustin concluait que le mal ne pouvait former le sujet d'aucun reproche

[1] *Hist. des ouv. des savants*, août 1704, pag. 373, 374.
[2] *Cont. Julian. Pelag.*, lib. I, cap. VIII, n. 36, 41, 43, tom. X.

contre Dieu. On ne veut pas admettre que le mal ne soit qu'une simple négation ; on soutient que le mal moral a une existence réelle[1].

Ritter n'est pas favorable non plus à la définition du mal, que saint Augustin emprunte à la philosophie néo-platonicienne, ni aux conséquences qu'il en tire. Ritter explique comment saint Augustin fut amené à adopter cette définition du mal. « C'était dans le manichéisme qu'il avait acquis la représentation du mal sous laquelle le mal apparaissait comme une puissance énergiquement active. Il n'abandonna la doctrine manichéenne qu'en acquiesçant aux théories métaphysiques des néo-platoniciens, et en apprenant que le mal n'était pas une substance, un être en soi, mais qu'il n'existait que par la corruption d'une nature bonne essentiellement[2]. »

Ritter soutient que le mal moral est positif, réel, et fait remarquer que saint Augustin semble le reconnaître quelquefois[3]. Il lui fait ce reproche : « Ce Père, dit-il, comprend bien abstraitement le bien et le mal, puisqu'il les oppose l'un à l'autre comme l'être et le néant, et cependant c'est avec ces abstractions mortes, justement séparées l'une de l'autre, placées l'une au-dessus, l'autre au-dessous, selon leur mérite, qu'il prétend constituer la beauté du

[1] *Hist. de la philosophie moderne*, etc., introduct.; *Philosophie ancienne*, pag. 635, 647.

[2] *Ibid.*, liv. VI, pag. 322, tom. II.

[3] *Ibid.*, pag. 325, 329.

monde ; toutefois, au lieu de les isoler naturellement et de les réunir de nouveau, il les transforme sourdement au sein des êtres vivants [1].»

Ritter dit encore : «Évidemment, c'est montrer une singulière prévention pour la philosophie ancienne, que d'enseigner que les oppositions constituent la beauté du monde, et que Dieu a produit des créatures qu'il savait devoir pécher, afin que, par leur contraste avec les créatures vertueuses, le monde fût orné comme un beau discours l'est par les antithèses [2].»

Ritter ne reproduit point exactement la pensée de saint Augustin. Ce Père ne dit pas que Dieu a produit des créatures qu'il savait devoir pécher, *afin que*, par leur contraste avec les créatures vertueuses, le monde fût orné; il affirme *seulement* que Dieu avait produit des créatures qu'il savait devoir pécher, et qu'il avait *voulu* que leur contraste avec les créatures vertueuses *servît* à faire briller le bien d'un plus vif éclat.

Buhle traite la comparaison de saint Augustin tirée des antithèses, d'*argument dont la faiblesse est trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'en faire la critique*[3]. Saint Augustin ne donne point cette comparaison pour un argument ; il l'emploie uniquement pour montrer, ce qui est vrai, que les contrastes sont une source de beauté.

[1] *Hist. de la philosophie chrétienne*, pag. 403.
[2] *Ibid.*, liv. VI, pag. 302, tom. II.
[3] *Hist. de la philosophie moderne*, introduct., pag. 648, 649.

Voyez un peintre : il a devant lui de toutes sortes de couleurs; il sait où il doit mettre chacune. Il en est de même des hommes devant Dieu, ils sont, pour ainsi dire, ses couleurs; mais c'est par leur volonté qu'ils sont l'une plutôt que l'autre. Le pécheur prend le noir ou plutôt la noirceur pour son partage; le peintre saura bien ce qu'il en fera. Le noir n'entre-t-il pas dans son tableau? combien d'ornements en fait-il, combien de choses y a-t-il dans son tableau qui ne sont ce qu'elles doivent être que par le noir? Il en faut à la barbe, aux cheveux, aux sourcils; il ne faut que du blanc au visage. Voyez donc ce que vous voulez être : ce n'est pas à vous à demander où vous placera celui qui ne saurait se méprendre; il saura vous faire entrer dans son ordre.

Nous voyons ce que les lois humaines savent faire. Un homme a voulu être un brigand : l'auteur de la loi, qu'il a violée, sait ce qu'il en fera; il le placera comme l'ordre le demande. La manière dont il a vécu est un mal; mais celle dont l'ordre dispose de lui est un bien, et il sera placé où il doit l'être. Des forêts où il exerçait ses brigandages, l'ordre le fait passer aux mines et aux carrières; et quelle utilité ne tire-t-on point de ceux que la loi y condamne? De leur supplice, on tire ce qui embellit les édifices publics.

Il en est de même de vous à l'égard de Dieu : il sait où vous mettre, et ne croyez pas pouvoir par votre iniquité troubler l'ordre de ses desseins. Quoi! celui qui a su vous faire sortir du néant ne saurait pas vous

ɜntrer dans son ordre, et vous mettre dans la qui vous sera due? Vous devez donc vous effor- être tel qu'il convient pour être bien placé [1].

§ IV. Concupiscence. (Voyez *concupiscence*, pag. 358.)

nt Augustin fait remarquer que le mot de con- ɜence tout seul, se prend toujours en mauvaise Il appelle un mal le plaisir sensible excessif. Il ndiquer, en le qualifiant de la sorte, que ce plai- sordonné est un obstacle au bien, *difficultas recti*, ıuit alors le sentiment de Platon et de Cicéron, il invoque le témoignage. Peut-on désirer avec r les voluptés du corps, quand on sait ce qu'en Platon avec tant de vérité, qu'elles sont des ɜes et des appâts qui engagent les hommes dans ɜ sortes de crimes? Car n'est-ce pas d'ordinaire olupté qu'il faut s'en prendre, si l'on a une santé e, un corps pâle et défiguré, si l'on a fait des s qui déshonorent, si l'on s'est couvert de honte nfamie?

ıs la volupté se fait sentir, plus elle est ennemie philosophie, car la volupté du corps ne saurait ɔrder avec une application sérieuse de l'esprit. Tet, où est l'homme qui, au milieu des plus grands irs, tels qu'on peut les imaginer, soit en état de ıliquer, de former un dessein, de penser à quel-

ɜrm. CXXV, *in Joan.*, cap. V, tom. V.

que chose d'utile? Et qui est assez avide de plaisir pour vouloir que ses sens fussent jour et nuit, sans aucune interruption, dans une agitation semblable à celle qu'ils ressentent dans les plus grands plaisirs? Au contraire, un homme d'un bon esprit n'aimerait-il pas mieux que la matière ne nous eût donné aucun de ces plaisirs excessifs[1]?

L'ignorance diminue à mesure que la vérité répand ses lumières, et la concupiscence diminue d'autant plus que l'amour du bien est plus ardent; mais la concupiscence est un mal beaucoup plus grand que l'ignorance. L'ignorance sans concupiscence ne fait pas faire de si grandes fautes; au lieu que la concupiscence sans ignorance fait commettre des crimes beaucoup plus grands.

L'ignorance du mal n'est pas toujours un mal; le désir du mal, au contraire, en est toujours un. L'ignorance même du bien est quelquefois utile, pourvu qu'on le connaisse dans le temps convenable; au lieu qu'il ne peut jamais arriver que la concupiscence de la chair concoure au bien de l'homme par ses désirs, puisque la génération même des enfants, qui se fait par le moyen de la concupiscence, n'est point désirée par elle, mais par la volonté de l'esprit[2]. C'est la génération des enfants qui rend le mariage honnête[3].

[1] *Cont. Julian.*, lib. I, IV, cap. XIV, n. 14, 15, tom. X.
[2] *Ibid.*, lib. VI, cap. XVI, n. 4, 7, tom. X.
[3] *Epist. CXXX*, n. 29, tom. II.

§ V. Perfectibilité. (Voyez *perfectibilité*, pag. 384.)

La belle comparaison employée par saint Augustin e trouve dans l'historien Florus (lib. I, *Proœm.*). Saint ugustin ne voit ici, dans le genre humain, que le euple de Dieu, et il constate son éducation providen- elle par des révélations progressives. Pascal n'a pas eproduit la pensée de ce Père, lorsqu'il s'est exprimé n ces termes : « Par une prérogative particulière, non- eulement chacun des hommes s'avance de jour en our dans les sciences, mais tous les hommes ensemble font un continuel progrès, à mesure que l'univers ieillit, parce que la même chose arrive dans la suc- ession des hommes que dans les âges différents d'un articulier, de sorte que toute la suite des hommes, endant le cours de tant de siècles, doit être considé- ée comme un même homme qui subsiste toujours et ui apprend continuellement : d'où l'on voit avec com- ien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses hilosophes ; car, comme la vieillesse est l'âge le plus istant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse, dans et homme universel, ne doit pas être cherchée dans s temps proches de sa naissance, mais dans ceux ui en sont les plus éloignés? » (*Pensées*, tom. I, ag. 96, édition de M. Faugère.)

La pensée de saint Augustin n'est pas renfermée non lus dans l'aphorisme 84 du *Nov. Organ.* de Bacon.

Saint Augustin, dans le traité de la *Vraie religion*, ivise toute la race des hommes en deux parties : les

païens et le peuple de Dieu; il assimile chaque partie à la vie d'un seul homme. Il caractérise la vie de ces deux parties du genre humain, mais seulement sous le rapport religieux, et s'étend principalement sur les Juifs[1].

§ VI. Morale. — Adultère. (Voyez *loi morale*, pag. 361.)

Saint Augustin, dans son premier livre du *Sermon de Jésus-Christ sur la montagne*, établit qu'une femme divorcée par la volonté de son mari ou par la sienne, ne peut sans crime contracter un nouveau mariage, et qu'elle doit rester dans cette position, ou se réconcilier avec son mari. Saint Augustin se propose ensuite cette question : Un mari peut-il, sans se rendre coupable de fornication, prendre avec la permission de sa femme, ou stérile, ou qui ne veut pas lui rendre le devoir conjugal, une autre femme qui ne soit ni mariée ni répudiée de son mari? Il répond: on trouve un exemple d'une pareille permission dans l'Ancien Testament; mais les préceptes évangéliques sont plus parfaits.

Cette distinction entre l'Ancien et le Nouveau Testament est faite ici, non pas pour prendre des règles de conduite, mais uniquement pour montrer les degrés par lesquels la sagesse de la Providence a fait passer le genre humain. Saint Paul, il est vrai, a dit: *La femme n'a pas de pouvoir sur son corps, mais bien*

[1] *De vera relig.*, cap. XXVII, tom. I.

n mari ; également le mari n'a pas de pouvoir sur n corps, mais bien sa femme.

On ne doit pas conclure de ces paroles que le mari, vec la permission de sa femme, peut avoir des rapports intimes avec une autre femme non mariée ni divorcée ; car il faudrait en conclure aussi que la femme peut user du même droit, avec la permission de son mari; ce qui est *repoussé par le sentiment universel.* Cependant, il peut y avoir des cas où une femme semble devoir s'y résigner dans l'intérêt et avec le consentement de son mari [1] ; comme l'on dit que cela est arrivé à Antioche, il y a environ cinquante ans, sous l'empire de Constance. —

Acindynus, alors gouverneur de cette ville, et depuis consul, voyant qu'un homme qui devait au fisc une livre d'or ne payait point, et irrité contre lui je ne sais pourquoi, lui déclara avec serment qu'il serait mis à mort s'il ne s'acquittait pas le jour marqué, et en attendant il le fit renfermer dans une dure prison. Le jour approchait, et cet homme ne pouvait point payer la somme exigée. Il avait une femme qui n'avait point l'argent pour venir au secours de son mari, mais elle était très-belle.

Un homme riche, épris de sa beauté et connaissant l'embarras où se trouvait son mari, lui fit offrir la

[1] Le texte porte : *Pro ipso marito hoc facere* DEBERE VIDEATUR. Barbeyrac met : *Pro ipso marito hoc facere* DEBEAT. Cependant il a traduit comme s'il avait cité le texte exactement.

livre d'or, à condition qu'elle consentirait à le recevoir une nuit. Comme elle savait que son corps n'était pas en sa puissance, mais en celle de son mari, elle alla le trouver en prison et lui communiqua les offres qui lui étaient faites, déclarant qu'elle était prête à les accepter pour l'amour d'un mari, si lui, qui était maître du corps de sa femme et à qui toute sa chasteté appartenait, voulait en disposer comme de son bien pour sauver sa vie. Le mari l'en remercia, et lui ordonna d'accepter la condition, dans la pensée qu'il n'y aurait point là d'adultère, parce que la femme ne s'y portait point par libertinage, mais par l'effet d'un grand amour pour lui, de son consentement et par son ordre.

La femme alla donc trouver le libertin à sa maison de campagne, et céda à tous ses désirs; dans sa pensée, elle ne cédait qu'à son mari, qui renonçait à ses droits pour conserver sa vie. Elle reçut l'or qui lui avait été promis; mais celui qui le lui donna le lui enleva adroitement, en mettant à la place de la bourse qui renfermait l'or, une bourse semblable où il n'y avait que de la terre.

La femme, de retour chez elle, trouva de la terre au lieu de l'or. La même tendresse pour son mari, qui l'avait fait résoudre à une pareille action, l'obligea à se plaindre publiquement. Elle va trouver le gouverneur, lui avoue tout, et lui représente comment elle a été trompée. Le gouverneur se déclare alors lui-même coupable, puisque c'est par ses menaces que le mari

et la femme en étaient venus à une telle extrémité ; et prononçant un arrêt sur son tribunal, comme s'il se fût agi d'une autre personne, il condamne Acindynus à payer au fisc la livre d'or, et il adjuge à la femme le bien de campagne d'où avait été prise la terre qu'elle avait reçue au lieu de l'or.

Je ne tire, dit saint Augustin, aucune conclusion de cette histoire ; que chacun en pense ce qu'il voudra, car elle n'est pas dans l'Écriture sainte. Cependant, le fait tel qu'il vient d'être rapporté nous a inspiré *moins d'horreur* que lorsque nous l'avions considéré ci-dessus purement et simplement, sans aucun exemple. Mais ce que nous avions à établir le plus fortement dans ce chapitre, c'était de montrer toute l'énormité de la fornication, puisque le lien qui unit les époux si étroitement ne peut être exceptionnellement brisé que par cette seule cause[1].

La doctrine de saint Augustin sur l'énormité de la fornication est clairement énoncée dans ce chapitre. La conclusion qui le termine montre toute la gravité de ce crime et l'inviolabilité du lien conjugal. Saint Augustin rapporte un exemple pris dans l'Ancien Testament, où une femme cède en faveur d'une autre femme le droit qu'elle a sur le corps de son mari ; mais il fait observer que la loi nouvelle a des préceptes supérieurs et plus parfaits ; que la cession que

[1] *Lib. de serm. Dom.*, cap. XVI, n. 48, 49, 50, tom. III, 2ª pars. (Voy. la note PPPP, appendice des 2e et 3e parties.)

fait une femme du droit qu'elle a sur le corps de son mari, et la cession que fait un mari du droit qu'il a sur le corps de sa femme, sont contraires à l'Évangile, et que cette dernière cession est ***repoussée par le sentiment universel.***

On peut ici se proposer deux questions : Pourquoi saint Augustin ne veut-il pas s'expliquer catégoriquement sur la conduite des deux époux dont il raconte l'histoire ; et pourquoi en parle-t-il, puisqu'il ne voulait pas la juger?

Nous répondrons à la première question : l'histoire des deux époux, n'étant pas tirée de l'Écriture sainte, n'avait aucune autorité. Quelque opinion qu'on s'en formât, on ne pouvait s'en prévaloir pour régler ses mœurs. Si saint Augustin n'en porte pas un jugement formel, il n'en laisse pas moins apercevoir sa pensée, lorsqu'il rappelle qu'il a déjà déclaré contraire au *sentiment universel* la cession que fait un mari de son droit sur le corps de sa femme, et qu'il ajoute que cette cession, dans les circonstances qui ont déterminé la conduite des deux époux, lui a inspiré *moins d'horreur* que lorsqu'il l'a considérée purement et simplement, sans aucun exemple.

Nous répondrons à la seconde question : Saint Augustin a raconté cette histoire, parce qu'elle servait à établir ce point important qu'il voulait prouver : la puissance du lien conjugal. Elle est si grande, en effet, qu'elle peut inspirer les résolutions les plus extraordinaires ; témoin l'histoire rapportée par saint Augustin·

On peut, sans doute, ne pas goûter la réserve dans laquelle saint Augustin a voulu se renfermer ; mais on serait injuste si l'on en abusait pour l'accuser d'indécision ou de relâchement dans ses appréciations morales.

Cependant Bayle et surtout Barbeyrac[1] lui ont adressé ce reproche non mérité : « Voilà donc, dit Barbeyrac, saint Augustin qui n'ose rien décider sur le cas dont il s'agit, et qui laisse à ses lecteurs la liberté d'en penser ce qu'ils voudront. Il n'est plus question du temps de la loi ou des patriarches ; notre docteur parle des *chrétiens*, et il donne pour exemple ce qui est arrivé de son temps à des chrétiens. S'il était persuadé que, selon les règles de l'Évangile, une femme ne peut céder à une autre femme le droit qu'elle a sur le corps de son mari, et moins encore un mari céder à un autre homme le droit qu'il a sur le corps de sa femme, y avait-il à balancer un moment sur la décision du cas qu'il se proposait ?

» Tout ce qu'il devait dire (et il le pouvait bien affirmativement), c'est que les circonstances rendaient l'action moins criminelle, et de la part du mari, qui consentait à l'adultère de sa femme pour sauver sa propre vie, et de la part de la femme, qui s'y était résolue pour sauver la vie de son mari, que si l'un et l'autre s'étaient accordés sur une pareille chose, dans une si pressante nécessité. C'est ainsi qu'aurait prononcé un

[1] *Traité de la morale des Pères*, etc.

moraliste qui aurait eu de justes idées et qui aurait été ferme sur ses principes [1].»

Barbeyrac n'a point reproduit avec fidélité la pensée de saint Augustin, lorsqu'il l'accuse de ne pas oser se prononcer sur la moralité de la conduite des deux époux [2]. Il refuse, il est vrai, de *tirer une conclusion d'une histoire* qui n'est pas dans l'Écriture sainte [3], qui est sans autorité, dont la vérité peut être contestée; mais il rappelle qu'il vient de déclarer contraire au *sentiment universel* la conduite qu'ils se sont permise ; et il ajoute seulement qu'elle lui a paru *moins horrible* dans l'histoire qu'il a rapportée.

Bayle reproche au ministre Rivet d'avoir affirmé que saint Augustin était plus opposé que favorable à la conduite des deux époux ; il soutient le contraire [4]. Le P. Merlin a répondu à l'un et à l'autre, en ces termes: «Examinons maintenant les paroles par lesquelles il paraît manifeste à M. Bayle que saint Augustin penche beaucoup plus à approuver qu'à condamner l'action de cette femme... En voici la traduction : *Mais néanmoins ce fait étant ainsi exposé, à en juger par le sentiment naturel et humain, l'action que cette femme a commise, et que son mari lui avait commandée, ne nous*

[1] *Traité de la morale des Pères*, chap. XVI, § 6.

[2] Bayle avance la même erreur. (*Dict. hist. et crit.*, art. ACINDYNUS, note A.)

[3] *Nihil* HINC *in aliquam partem disputo*, etc, (*De sermon. Domini*, lib. I, cap. L, pag. 187, tom. III, 2ª pars.)

[4] *Dict. hist. et crit.*, art. ACINDYNUS.

révolte point autant qu'elle faisait auparavant, lorsque nous en parlions en général et sans la mettre dans cet exemple.

Non-seulement saint Augustin ne penche point à approuver l'action de cette femme, mais il ne penche pas même à croire qu'elle n'est pas contraire à la loi naturelle ; il opine seulement par comparaison, et il dit que, hors de cet exemple, la chose fait horreur ; que, dans cet exemple, elle ne révolte point tant[1].»

Le P. Merlin fait encore cette observation : Saint Augustin s'explique clairement lorsqu'il se demande si la chasteté de Sara aurait été blessée, dans le cas où, pour sauver la vie à son époux et par son ordre, elle eût passé entre les bras d'Abimélech ou de Pharaon ; et il déclare sans détour que l'opinion qui aurait condamné Sara est *beaucoup plus vraie et plus honnête*[2]. (Lib. 22 *contra Faustum*, cap 37.)

D. Ceillier répond à Barbeyrac : « Dans un de ses livres contre Julien, saint Augustin dit expressément que l'on ne doit pas commettre d'adultère à cause du bien qui peut en procéder ; — de même qu'il n'est pas permis de voler afin d'avoir de quoi faire l'aumône ; enfin, que quelquefois la crainte de la mort a fait pécher les justes de l'Ancien Testament[3].» Saint Augustin

[1] *Réfutation des critiques de M. Bayle sur saint Augustin*, in-4°, 1732, traité II, pag. 5, 6.
[2] *Ibid.*, traité II, pag. 6, 7.
[3] *Apologie de la morale des Pères*, pag. 328.

était donc bien loin de prétendre que ce qui est mal peut être justifié par le bien qu'on peut en retirer.

Barbeyrac, pour rendre encore la conduite des deux époux plus criminelle et le relâchement prétendu de saint Augustin plus scandaleux, affirme que ces deux époux étaient chrétiens. Bayle et Voltaire l'affirment aussi. Bayle ajoute que cette femme, instruite par l'Écriture, savait que son corps n'était point sous sa puissance. Barbeyrac ne parle pas de l'Écriture ; mais ces paroles : que *le corps d'une femme n'est pas en sa puissance, mais en celle de son mari*, sont soulignées dans la traduction de Barbeyrac, comme si c'était une citation. Ce qui est certain, c'est que la religion des deux époux nous est inconnue ; que saint Augustin ne dit rien qui puisse servir à la faire connaître ; qu'il ne dit pas non plus que la femme a été instruite par l'Écriture ; que, dans le texte de saint Augustin, la phrase rendue par ces mots : son corps n'était pas en sa puissance, mais en celle de son mari, n'est pas donnée comme une citation[1].

Saint Augustin appelle *impudicus* (impudique) le corrupteur qui avait abusé de la détresse de deux époux. Ce terme *impudicus*[2] renferme l'idée d'un blâme. Barbeyrac le traduit par le mot *galant*[3], qui ne présente pas cette idée.

[1] *Traité de la morale des Pères*, etc., pag. 285 ; *Dict. hist. et crit.*, art. ACINDYNUS ; *Quest. sur l'Encyclop.*, art. ACINDYNUS.

[2] *De serm. Domini*, lib. I, n. 50, tom. III, 2ª pars.

[3] *Traité de la morale des Pères*, etc., pag. 284.

Saint Augustin, dans le premier livre du *Libre arbitre*, examine cette question : Pourquoi l'adultère est-il un mal ? est-ce parce que les lois humaines le condamnent ? Non, les lois humaines ne le condamnent que parce qu'il est un mal. Il n'est pas un mal non plus parce que le corrupteur fait à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît. L'adultère serait toujours un mal, lors même que le corrupteur céderait à celui qu'il offense ses droits sur sa propre femme. Ce n'est pas l'action extérieure qui constitue le mal de l'adultère, c'est le désir : le désir seul rend adultère, quoique le crime ne soit pas consommé.

Il existe une loi éternelle, immuable, dont la notion est imprimée en nous, qui veut que toutes choses soient parfaitement dans l'ordre; l'adultère est un mal parce qu'il est contraire à l'ordre. C'est la cupidité criminelle qui nous porte à cette violation. La cupidité criminelle est le désir de trouver le bonheur dans l'amour des choses temporelles, et non point dans l'amour de celles que l'on ne peut perdre malgré soi. Ce désir produit deux effets contraires à l'ordre et, par conséquent, est mauvais ; il porte à jouir de choses sur lesquelles on n'a pas de droit, et à user sans mesure de celles qui nous appartiennent [1]. Barbeyrac attaque cette argumentation, qu'il rapporte; elle est cependant très-solide [2].

[1] *De lib. arb.*, lib. I, cap. III, VI, tom. I; *In Joan. Evang.*, tract. LXXIII, tom. III, 2a pars.

[2] *Traité de la morale des Pères*, etc., chap. XVI, § 10, 11, 12.

Les accusations de Barbeyrac contre la morale de saint Augustin sont évidemment si mal fondées, que l'on s'étonne à bon droit d'en voir l'approbation dans Brucker [1]. « Le savant Ménage, dit Barbeyrac, reconnaît nettement que saint Augustin a regardé la permission que le mari en danger de mort donna à sa femme, comme n'ayant rien de contraire ni aux lois humaines ni aux lois divines. Barbeyrac renvoie au chapitre X des *Amœnitates Juris civilis* [2].

Barbeyrac n'a pas reproduit avec une entière exactitude la pensée de Ménage; la voici fidèlement traduite : « Je rapporterai ici un exemple tiré de saint Augustin, dans lequel un mari qui, pour son intérêt, avait souffert que sa femme commît un adultère, n'a point péché contre les lois humaines, pas même *peut-être* contre les lois divines, si nous nous en rapportons au jugement du saint docteur [3]. »

Ménage est tombé dans une grave erreur. Bien loin de déclarer *nettement* ou sous la *forme du doute*, que la conduite du mari dont il parle n'est contraire ni aux lois divines ni aux lois humaines, le saint docteur déclare *sans hésitation* que cette conduite est repoussée

[1] *Jacobi Bruckeri Histor. critica*, tom. III, pag. 507, n. 1.

[2] *Traité de la morale des Pères*, pag. 286.

[3] *Proferam hic speciem ex S. Augustino, in qua maritus qui ob quæstum passus fuerat uxorem adulterari, non solum contra leges humanas non deliquit, sed* forte *ne contra divinas quidem, si stamus Sancti doctoris judicio* (pag. 24, 25).



par le sentiment universel; mais qu'elle lui a paru moins horrible dans l'histoire qu'il a racontée [1].

On s'étonne avec raison que Barbeyrac s'appuie sur l'autorité de Ménage. Il ne pouvait ignorer que, dans le monde scientifique, on faisait peu de cas de la critique de cet écrivain. Chapelain a été le véritable interprète de cette opinion lorsque, dans son *Mémoire de quelques gens de lettres*, dressé par l'ordre de Colbert, il a dit: « Ménage faisait souvent profession de critique pour le langage, et non pour le savoir, ni historique, ni poétique, ni philosophique. Aussi n'a-t-il jamais rien fait de lui-même qui ne fût ni imité ni dérobé d'autrui; comme l'ont convaincu ceux à qui il a eu affaire, et qu'il a provoqués par son procédé méprisant et mordant.

» Son ambition est de passer pour consommé dans le grec et dans le latin, dans le français et dans l'italien, dans lesquelles langues il a affecté de faire des vers qui sont bons parce qu'ils sont composés de lambeaux d'auteurs, que son travail et sa mémoire qui lui tiennent lieu d'esprit et de sens lui fournissent... Il n'est capable d'aucune entreprise où il faille du dessein, de l'ordre, de l'haleine et de l'élévation; et tout son fait se réduit à une élégie, à une épître, à une épigramme; la vie de *Marmurra* est une copie de celle de *Diogène Laërce*, et n'est bonne que par là [2]. »

[1] Voy. ci-dessus, pag. 517, 519.

[2] *Mélanges de littérature tirés des lettres manuscrites de M. Chapelain*, pag. 187, 188, 189.

M. Chevreau accuse Ménage de plagiat, et d'avoir manqué de sincérité; il en appelle à sa conscience, il ajoute que depuis longtemps on l'a fait passer pour le parasite de tous les livres, et déclare que puisqu'il a plu à M. Ménage de s'approprier ses plus curieuses observations sur Malherbe, il ne les fera jamais imprimer, afin de n'être point accusé de l'avoir volé[1]. Crenius (Thomas) affirme que Ménage, en publiant ses *Amœnitates*, a copié hardiment le *Parergorum* de Scipion *Gentilis*, et il le place sur sa liste des plagiaires[2]. Le *Journal des Savants* fait sentir le peu d'importance des *Amœnitates* de Ménage[3]. D'après le Père Niceron, c'est fort peu de chose que ces *Amœnitates*, [4]. Camusat adhère à ces appréciations[5].

Nous trouvons dans le chapitre X des *Amœnitates*, auquel Barbeyrac renvoie, une preuve du peu de logique de Ménage. Il veut établir que les lois à Athènes et à Rome, du temps de Socrate et de Caton le Censeur, ne défendaient pas aux maris de prêter leurs femmes à leurs amis. Voici comment il le prouve. « Si l'on en croit Tertullien, Socrate le philosophe et Caton le Censeur se seraient rendus coupables de ces cri-

[1] *Œuvres mêlées*, tom. I, pag. 105, 106.
[2] *Animadversiones philologicæ*, etc., tom. X.
[3] *Journ. des Savants*, 9 février 1665, pag. 64, 65.
[4] *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, tom. I, pag. 320.
[5] *Histoire critique des journaux*, pag. 34, 39.

ninelles complaisances. Il n'est pas vraisemblable que le si saints personnages l'eussent fait, si les lois grecques et romaines l'avaient prohibé. » Comme si les *saints personnages* que l'on suppose avoir violé la loi impérieuse de la conscience, devaient avoir plus de respect pour les lois humaines [1]!

§ VII. Mensonge. (Voyez *loi morale*, pag. 361.)

Commençons par montrer la différence qu'il y a entre se tromper et mentir. Se tromper, c'est croire vrai quelque chose de faux, et que l'on ne dit que parce qu'on le croit vrai. On se trompe donc, parce que ce que l'on croit vrai est faux; et quoiqu'on ne le dise que parce qu'on le croit vrai, on ne laisse pas de se tromper. Mais cette persuasion fait qu'on ne blesse pas la conscience; on tombe seulement dans l'erreur par un effet de l'infirmité humaine. Mentir, c'est donner pour vrai ce que l'on croit faux, quand même il serait vrai. En effet, quoique ce qu'on dit soit vrai, on ment si on le croit faux, puisqu'en le disant on a l'intention de tromper. La chose a beau être vraie lorsque, la croyant fausse, on la donne pour vraie; elle est vraie en soi, mais elle ne l'est pas à l'égard de ce-

[1] *Id sane legibus tam atticis quam Romanis minime prohibitum olim fuisse, innuere videtur quod de Socrate et Catone scribit Tertullianus;.....* Lenones philosophus et censor. *Non enim verisimile est legibus prohibentibus tam sanctos viros uxores suas amicis communicasse.* (pag. 28.)

lui qui la dit, et sa conscience dément ses paroles; il veut faire croire ce qu'il ne croit pas. Le cœur est donc coupable de duplicité, puisqu'on pense autre chose que ce que la bouche a dit [1].

Rien n'est si opposé que le mensonge à la vérité, qui est Dieu, car le mensonge suppose une privation de substance et non une substance. ce qui n'est point, et non ce qui est. En effet, lorsqu'on dit ce qui est, on dit la vérité; et lorsqu'on dit ce qui n'est pas, on dit un mensonge. Les menteurs, en se retirant de ce qui est et de ce qui subsiste, se tournent donc vers ce qui n'est pas [2].

Le mensonge attaque la majesté de Dieu. Autant la lumière est opposée aux ténèbres, la piété à l'impiété, le vice à la vertu, la santé à la maladie, la vie à la mort, autant la vérité, qui est Dieu, est opposée au mensonge. Ainsi, plus nous aimons la vérité, plus nous devons haïr le mensonge [3].

Tout mensonge est un mal; en voici la raison : tout homme, non-seulement quand il connaît la vérité, mais même quand il lui arrive de se tromper par une suite de la faiblesse de l'humanité, doit toujours parler conformément à ce qu'il a dans l'âme, que ce qu'il pense soit vrai, ou qu'il croie vrai ce qui ne l'est point. Or, tout homme qui ment parle contre sa pensée et a la

[1] *Serm. in Joan. CXXXIII*, cap. III, tom. V.
[2] *In psalm. V*, vers. 6.
[3] *Cont. mendac.*, cap. III, IV, tom. VI.

volonté de tromper ceux à qui il s'adresse; et en cela il agit contre l'ordre et l'institution du Créateur; car la parole n'a pas été donnée aux hommes pour se tromper mutuellement, mais pour se communiquer réciproquement leurs pensées. C'est donc un mal de se servir de la parole pour tromper, ce qui est contraire à la fin pour laquelle elle nous a été donnée par le Créateur.

Ainsi, il ne faut pas croire qu'il puisse y avoir des mensonges exempts de faute, sous prétexte qu'on peut rendre service à quelqu'un par ce moyen; car on pourrait en dire autant du vol, puisqu'on peut, par le moyen du vol, être utile au prochain. Par exemple, lorsqu'on donne publiquement à un pauvre ce qu'on a dérobé secrètement à un riche, ce pauvre alors est secouru dans sa misère, et le riche ne souffre point de dommage sensible par la perte de ce qu'on lui a ôté. Qui oserait dire cependant qu'un pareil vol soit exempt de faute? —

Le mensonge est toujours une faute; mais, pour en apprécier le degré de malice, il est nécessaire de considérer l'intention de celui qui ment et la qualité des choses qui sont la matière du mensonge; car un homme qui ment pour procurer du bien à quelqu'un n'est certainement pas aussi coupable qu'un autre qui ment dans l'intention de nuire. De même, un homme qui, par un mensonge, fait prendre à un voyageur un chemin qui n'est pas le véritable, ne lui fait pas autant de tort que celui qui, par des maximes qu'il sait être

fausses, le détourne de la voie où se trouve la règle des mœurs [1].

Il n'y a que deux sortes de mensonges qui ne sont pas de grandes fautes, mais qui n'en sont pas entièrement exempts : l'une, lorsque nous mentons seulement pour rire ; l'autre, lorsque nous mentons pour rendre quelque service à nos frères. Les premiers mensonges, qui se font seulement pour se divertir, ne sont pas dangereux ; ils ne trompent personne ; celui à qui on les dit n'ignore pas qu'on ne les fait qu'en riant. Les seconds sont encore plus légers, parce qu'il semble que c'est la bonté seule qui les inspire.

On ne doit pas même appeler mensonge ce qui se dit sans aucune duplicité de cœur. Un homme, par exemple, a reçu une épée de son ami ; il lui promet de la rendre lorsque celui-ci la lui redemandera. Cet ami vient tout furieux la réclamer. L'homme s'y refuse : il veut attendre que l'ami soit devenu d'un sens plus rassis ; il craint que ce dernier ne se serve de son épée pour se tuer lui-même ou pour tuer quelque autre personne. Certes, on ne peut pas dire que cet homme ait eu le cœur double, puisqu'en promettant de rendre l'épée il ne supposait pas que son ami la redemanderait dans un état de fureur.

Il y a bien de la différence entre mentir et cacher seulement la vérité, puisqu'il y en a entre dire ce qui est

[1] *Enchirid.*, cap. IX, XII, tom. VI.

faux et taire ce qui est vrai. Si quelqu'un ne veut pas découvrir le lieu où est un homme que l'on cherche pour le tuer, il doit être préparé à ne pas dire la vérité, mais il ne peut pas dire un mensonge. Qu'il ne découvre pas celui que l'on cherche, mais aussi qu'il ne mente pas. S'il n'a pas encore assez de force pour s'abstenir de tout mensonge, qu'il prenne garde au moins de n'en dire que dans ces occasions, afin que, ne commettant cette faute que dans ces extrémités si pressantes, il puisse mériter que Dieu l'en délivre entièrement[1].

J'avouerai que l'on a déjà fait beaucoup de progrès dans le bien, lorsqu'on ne consent à mentir que pour sauver la vie du prochain ou procurer son salut. Mais ce qui mérite d'être loué, ou même d'être récompensé temporellement dans ceux qui ont cette disposition, c'est uniquement leur affection pour le prochain, et non la tromperie qu'ils emploient pour le sauver[2].

On est ennemi de soi-même lorsqu'on cherche à conserver, au prix d'un mensonge, les biens temporels et même la vie. Le mensonge enlève à l'âme un bien plus précieux ; de plus, il place le menteur dans une situation difficile et lui attire des embarras[3].

[1] *In psalm. V.*
[2] *Enchirid.*, cap. IX, tom, VI.
[3] *Serm. in Matth. LXXXI*, cap. V, tom. V; *In psalm. CXXXIX*, vers. 9, tom. IV.



On est coupable d'impiété en défendant la religion par le mensonge. C'est peut-être un plus grand crime de louer en Dieu le mensonge, que de blâmer sa vérité, *clamans non minore aut fortasse etiam majore scelere in Deo laudare falsitatem, quam vituperare veritatem*[1]. Le mensonge d'ailleurs compromet la vérité des dogmes de la religion[2].

On ment non-seulement par la parole, mais encore par l'action. Les païens eux-mêmes condamnent ceux qui cherchaient à éluder par des subtilités l'inviolable autorité du serment. Régulus ne songea pas à éviter des tortures et une mort horrible, en alléguant que son serment n'avait pas été libre. Les censeurs de Rome chassèrent du sénat non-seulement ceux que la crainte des tourments et de la mort détermina à se parjurer ouvertement plutôt que de retourner parmi des ennemis si cruels, mais encore celui qui prétendit avoir satisfait à son serment, en prétextant je ne sais quelle affaire qui le fit rentrer pour un moment chez les ennemis, après en être sorti, les censeurs ne s'arrêtant pas à l'intention qu'il avait eue en jurant, mais à ce qu'attendaient de lui ceux à qui il avait juré. On est parjure lorsque, tout en restant fidèle aux mots, on trompe l'attente de ceux à qui on a fait le serment; et l'on n'est point parjure dès qu'on la remplit, quoique d'ailleurs

[1] *Epist. XXVIII*, n. 4, tom. II.
[2] *Cont. mendac.*, cap. IV, tom. VI.

n'exécute pas à la lettre tout ce que signifient les termes du serment[1].

Les principes de saint Augustin sur le mensonge prouvent d'une manière irréfragable que Mosheim s'est trompé quand il a rangé l'évêque d'Hippone parmi ceux qui admettaient cette pernicieuse maxime : *C'est un acte de vertu que de tromper et de mentir, pour avancer les intérêts de l'Église*[2].

§ VIII. Propriété. (Voyez *propriété*, pag. 389.)

Saint Augustin a traité en passant la question de la propriété ; aussi ne pénètre-t-il pas bien avant dans le fond du sujet. Sa théorie est superficielle et incomplète ; il n'explique pas assez clairement la nature et les effets de ce *droit divin* par lequel, selon lui, tout appartient aux justes ; et lorsqu'il affirme que les lois civiles sont le seul titre de la propriété dans l'ordre social, il néglige de faire remarquer qu'elles consacrent et garantissent des *droits naturels*. Renfermée dans ces limites, la critique de cette théorie est fondée; mais les adversaires de saint Augustin les ont grandement dépassées : ils ont attaqué ses principes sur la propriété avec toute la violence du langage et les ont dénaturés. Barbeyrac n'y voit que des contradictions et des *absurdités ;* il les appelle des *principes abominables qui renversent de fond en comble la société humaine*. D. Ceillier

[1] *Epist. CXXV*, n. 4, 5, tom. II.
[2] *Histoire ecclésiastique*, tom. I, pag. 388, in-8°.

a défendu saint Augustin; ses explications doivent satisfaire les esprits non prévenus[1].

« Saint Augustin, il est vrai, dit-il, cite ce passage du livre des Proverbes : *Le monde entier est aux fidèles et les infidèles n'ont pas même une obole.* Mais est-il bien vrai que saint Augustin prend ce passage au pied de la lettre, et selon toute l'étendue des termes dans lesquels il est conçu ? Nullement ; il le restreint, au contraire, à un sens particulier qui n'a rien que de juste et de raisonnable. Premièrement, il ne dit pas que les infidèles ou les méchants ne possèdent rien légitimement ; c'est une conséquence nécessaire du principe qu'il établit, qu'ils possèdent légitimement tout ce dont ils font un bon usage.

» Aussi le saint docteur dit-il seulement que les méchants ne possèdent pas bien les choses dont ils usent mal, et que par cette raison ils peuvent être convaincus de posséder le bien d'autrui... Et comment cela doit-il s'entendre ? C'est que Dieu, qui est l'auteur et le distributeur de tous les biens, ne les donne à personne pour en mal user, mais seulement pour en bien user.

» D'où il suit que ceux qui les ont reçus peuvent bien les considérer comme étant à eux, pour en faire un bon usage ; mais qu'il doivent, au contraire, les considérer comme n'étant pas à eux pour en faire un mauvais usage, et compter que s'ils viennent à les

[1] *Traité de la morale des Pères*, chap. XVI, préf., pag. 49.

employer en tout ou en partie, ils en rendront
pte à Dieu comme d'un bien qui, en ce cas, ne
appartient pas, mais dont ils étaient obligés de
oser, soit en faveur des pauvres, soit autrement,
r quelque utilité publique ou particulière.
Secondement, ce n'est que dans le même sens que
t Augustin dit que *tout est aux justes*. Il veut dire
ement qu'ils possèdent légitimement toutes choses,
;e qu'il n'y en a point dont ils ne fassent un bon
ge; et que la constante disposition où ils sont de
faire jamais un mauvais, les met en état ou, si
veut, en droit de posséder toutes choses légitime-
t; mais il ne prétend pas pour cela qu'il leur soit
nis de s'emparer de toutes choses, ni de s'appro-
r celles qui sont entre les mains des autres. Il en-
ne, au contraire, que ce droit est de telle nature
l s'augmente à proportion que les justes ont plus
ésintéressement et de mépris pour toutes les choses
ı terre. D'où il suit qu'il est incompatible avec le
ıdre désir de les posséder, et que la moindre avi-
de s'en saisir le ferait évanouir...
Mais, dira M. Barbeyrac, si les biens dont un
me fait un mauvais usage, ne lui appartiennent pas
imement, il sera donc permis en ce cas de les lui
; et, si on l'en laisse jouir, il sera lui-même obligé
faire la restitution à quelque homme de bien?
Saint Augustin a prévenu cette objection, et voici
ment il y répond: *Cependant*, dit-il, *l'iniquité de*
: qui abusent des biens qu'ils possèdent est tolérée,

et leur possession est mise à couvert de tout trouble par l'autorité des lois civiles. Nous ne nous opposons pas même, ajoute-t-il, en parlant de lui et des autres évêques, *à ce que, conformément aux mœurs et aux lois de la terre, ils ne fassent aucune restitution*[1]. »

Saint Augustin, pendant le cours de son épiscopat, fit toujours respecter la règle fondée sur la nature et sur la justice, qui doit présider à la transmission des biens. Il n'accepta jamais les donations en faveur de son Église, quand elles étaient faites au préjudice des enfants. Le peuple murmurait de la générosité de son évêque. Je sais bien, dit-il, que vous dites souvent entre vous : Pourquoi personne ne donne-t-il rien à l'Église d'Hippone ? pourquoi les mourants ne la font-ils pas leur héritière ? Parce que l'évêque Augustin est trop bon, qu'il donne tout et qu'il n'accepte rien.

On se trompe, ajoutait-il, j'accepte et je fais profession d'accepter les offrandes, mais seulement celles qui sont bonnes et saintes. Quiconque veut déshériter son fils et faire l'Église son héritière, qu'il cherche quelqu'un qui veuille recevoir ses dons ; ce ne sera pas Augustin qui le fera, et, avec le secours de Dieu, ce ne sera personne. J'ai refusé, il est vrai, un grand nombre de donations faites par des hommes pieux, mais j'en ai aussi reçu un grand nombre ; il est inutile de les énumérer, je n'en désignerai qu'une seule : j'ai accepté

[1] *Apologie de la morale des Pères*, pag. 120, 122.

éritage de Julien; pourquoi ? parce qu'il est mort
ıs enfants [1].

§ IX. Liberté de conscience. (Voyez *liberté de conscience*, pag. 406.)

Saint Augustin eut à répondre à de graves objec-
ns au sujet de ses principes sur la légitimité de la
ntrainte, quand il s'agit de l'hérésie et du schisme.
ı prétendit qu'il avait renoncé à ses anciens princi-
s et qu'il était en contradiction avec lui-même. Cette
cusation n'était pas fondée. Il lui fut facile de mon-
ɜr qu'il avait toujours cru, ainsi que nous l'avons
jà fait observer, que les princes chrétiens avaient le
oit de punir les hérétiques et de défendre l'Église ;
ı'ils remplissaient un devoir en exerçant contre eux
tte violence, qui était toute dans leur intérêt, et que,
l n'avait pas voulu recourir aux lois impériales, c'était
ıiquement parce qu'il s'était persuadé que les conver-
ons obtenues par la violence n'étaient point sincères.
ajoutait que l'expérience lui ayant appris que la con-
ainte pouvait faciliter la conversion des hérétiques
. les amener à devenir de vrais catholiques, il n'avait
lus hésité à invoquer contre eux, avec modération,
ı sévérité des lois. Ainsi, saint Augustin pouvait af-
rmer avec vérité que sa conduite envers les héréti-
ues n'avait pas toujours été la même, mais que ses
rincipes n'avaient point varié. Il ne fut pas aussi heu-
ɜux quand il essaya de réfuter ceux qui soutenaient

[1] *Serm. CCCLV*, lib. V, tom. V.

que les princes chrétiens ne pouvaient employer la contrainte en matière religieuse, sans porter atteinte aux droits inviolables de la liberté humaine.

Saint Augustin prétendait que, puisque les lois punissent les crimes ordinaires qui troublent l'ordre social, elles peuvent aussi punir le crime de l'hérésie et du schisme qui divisent l'Église de Jésus-Christ. Une pareille induction ne pouvait fermer la bouche aux adversaires de saint Augustin; d'ailleurs, les lois civiles qui répriment les désordres nuisibles à la société peuvent sans inconvénient être appliquées partout où une société existe. Les lois civiles répressives en matière de religion atteignent également, suivant les lieux et les temps, le catholicisme et l'hérésie. Les catholiques se prévalent de ces lois-là où ils dominent, et les hérétiques qui accusent d'erreur les catholiques s'en servent dans les lieux où ils exercent le pouvoir.

La comparaison que fait saint Augustin de l'hérétique et du schismatique avec un furieux, un malade, un enfant qui mérite d'être châtié, ne l'autorise pas à conclure la légitimité de la contrainte en matière de religion. Lorsqu'on lie un furieux pour l'empêcher de nuire aux autres et à lui-même, on ne blesse pas son libre arbitre : il n'a pas l'usage de ses facultés. Le chirurgien n'a pas recours à la force ouverte pour faire subir une opération nécessaire à un malade qui s'y refuse obstinément. Un père n'a pas le droit d'employer la violence pour que son fils abjure ou embrasse

une croyance religieuse. La foi est un assentiment libre aux vérités révélées; la violence qui veut pénétrer dans la conscience, quand il s'agit de religion, est donc un abus de la force; elle est un mal, et il n'est point permis de faire le mal, quelque bien qui puisse en résulter.

D'après saint Augustin, quand l'Église était encore comme une plante qui ne fait que sortir de terre, elle devait user de patience; mais lorsqu'elle s'est développée, elle doit agir avec plus d'autorité [1]. Cette distinction a quelque rapport avec cette réflexion de Montesquieu: « Quand on est maître de recevoir dans un État une nouvelle religion ou de ne la pas recevoir, il ne faut pas l'y établir; quand elle y est établie, il faut la tolérer [2]. »

Saint Augustin cite des textes de l'Écriture pour légitimer ses principes sur la contrainte religieuse. Nous ne les rapporterons pas. Nous ne devons exposer que ses raisonnements philosophiques; d'ailleurs, ces textes sont loin d'être concluants.

L'avocat Ferrand publia, en 1686, un petit écrit intitulé : *La conduite du roi à l'égard des protestants semblable à la conduite de l'empereur Honorius et de saint Augustin à l'égard des donatistes* [3]. Cette apo-

[1] *Epist.* CLXXIII, n. 10, tom. II.
[2] *De l'esprit des lois*, liv. XXV, chap. X.
[3] En 1573, la traduction de la lettre de saint Augustin à Vincent a été publiée sous ce titre : *Epistre de saint Augustin à Vincent, fort convenable au temps présent, tant pour réduire et remettre*

logie eut un grand retentissement en Europe. Il est certain que les principes de saint Augustin justifiaient pleinement cette révocation de l'édit de Nantes, dont le prudent évêque d'Avranches, Daniel Huet, n'a pas craint de dire qu'elle avait été un obstacle à la réunion des communions chrétiennes et une occasion de troubles civils[1].

La conduite et les principes de saint Augustin furent, à cette époque, l'objet des plus vives attaques. La question de la liberté de conscience était disputée partout. Leibnitz[2], Henri Basnage[3], Locke[4], Noodt[5], se prononcèrent pour la tolérance des religions. Grotius[6] et l'auteur du *Traité des droits des deux souverains*[7], adoptèrent l'opinion qui permet aux magistrats de se mêler des choses sacrées, et leur fait un devoir de défendre la véritable religion. D'autres écrivains réfutèrent directement saint Augustin ; ils s'élevèrent contre ce qu'ils appelaient les *paralogismes et les pe-*

à l'unité de l'Église catholique les.... hérétiques, comme pour y maintenir.... ceux qui y sont demeurez. Paris, Matth. Prévost. 1573, in-8°.

[1] *Mémoires*, liv. V, pag. 179; *Commentarius*, lib. V, pag. 285.

[2] *De la tolérance des religions ; Lettre de M. de Leibnitz et réponse de M. Pellisson*, in-12, 1692.

[3] *Tolérance des religions*, in-18, 1684.

[4] *Œuvres diverses de M. Locke ; Lettre sur la tolérance*, in-12, 1710.

[5] *De la liberté de conscience*, in-12, 1714.

[6] *De imperio summarum potestatum circa sacra*, in-8°, 1646.

[7] *Bibliothèque universelle*, juin 1687.

moralités du grand évêque d'Hippone. On distin-
parmi eux Bayle [1], Barbeyrac [2], etc. Ce dernier se
emarquer par la violence de ses expressions et at-
ıa le caractère et la bonne foi de saint Augustin.
.e ministre Claude et Bayle furent plus justes. Le
nier rendit hommage à la piété de saint Augustin;
s il lui reprocha amèrement *d'avoir soutenu hau-*
:nt qu'il fallait persécuter les hérétiques et les con-
ndre à la foi orthodoxe, après avoir été dans des
iments de douceur et de charité touchant la conduite
n doit tenir envers eux [3]. « Je veux bien prendre le
i de ce grand homme, disait Bayle, contre ceux
l'accusent de n'avoir apporté dans la dispute au-
e bonne foi. Je crois fort le contraire. Je crois qu'il
sait ce qu'il disait; mais comme c'était, dans le
l, une bonne âme et touchée d'un zèle ardent, il
ersuadait aisément les choses qui lui semblaient
rables à ses préjugés, et il croyait rendre un ser-
à la vérité et à Dieu, en trouvant partout des rai-
s qui appuyassent ce qu'il croyait être la vérité.
Il avait beaucoup d'esprit, mais il avait encore
s de zèle; et autant qu'il donnait à ce zèle (or, il lui
nait beaucoup), autant ôtait-il au solide raisonne-
it et aux pures lumières de la véritable philoso-
. C'est ainsi que vont les choses [4].» On doit néan-

[1] *Commentaire philosophique*, tom. II, 3e partie, in-12, 1713.
[2] *Traité de la morale des Pères*, etc.
[3] *Biblioth. univers.*, mai 1687.
[4] *Comment. philosoph.*, etc., tom. II, 2e partie, pag. 10, 11.

moins convenir que Bayle ajoute plus bas que, s'il n'avait pas quelque espèce d'engagement à ne point accuser saint Augustin de mauvaise foi, il aurait quelque peine à ne pas dire qu'il use (dans un endroit désigné) non-seulement de petits artifices de rhétorique, mais aussi de sophistiquerie[1].

Le raisonnement de saint Augustin, dit Bayle, se réduit à ceci : La contrainte, en matière de religion, fait beaucoup de bien ; donc elle est légitime. *C'est la plus pitoyable manière de raisonner qu'il se puisse voir*[2]. Ce raisonnement, il est vrai, est pitoyable, puisqu'il suppose cette maxime détestable : *la fin justifie les moyens*. Mais saint Augustin ne l'a point fait; son argumentation peut être ramenée à ces termes : la contrainte qui enlève la *liberté d'errer est permise ;* elle est même un *devoir* pour les magistrats chrétiens. L'expérience apprend qu'elle est *utile*; donc il faut l'employer. Ce que l'on doit reprendre dans cet argument, c'est la première proposition, qui affirme que la contrainte, en matière de religion, est légitime.

Les chrétiens séparés de la communion romaine ont souvent attaqué les principes de saint Augustin sur la contrainte religieuse ; ils les ont néanmoins invoqués et mis en pratique. Bayle leur a rappelé les actes du synode des Églises Wallones des Provinces-Unies, tenu à Amsterdam au mois d'août 1690, où l'assem-

[1] *Comment. philosoph.*, pag. 82.
[2] *Ibid.*, tom. II, 3e partie, pag. 10.

blée condamna cette proposition : *Le magistrat n'est point en droit d'employer son autorité pour abattre l'idolâtrie et empêcher les progrès de l'hérésie.* Le synode la déclare solennellement et unanimement fausse, scandaleuse, pernicieuse, destructive également de la morale et des dogmes de la religion. Le synode, comme telle, la proscrit, l'interdit, la condamne, défendant sous les dernières censures à toutes personnes ecclésiastiques et séculières de la débiter, ni dans les chaires, ni dans les conversations particulières. »

Bayle ajoute : « Si M. Claude a été surpris que saint Augustin soit *passé du blanc au noir*, d'autres s'étonnent encore plus que les ministres fugitifs de France soient passés de même du blanc au noir; car, au lieu que saint Augustin changea d'opinion, à cause que les lois des empereurs avaient fait cesser un schisme, les ministres réfugiés ont changé de sentiments lorsque la ruine de leurs Églises par l'autorité du souverain était encore toute fraîche, et que la plaie était encore toute sanglante. Si on leur avait demandé, pendant que les édits de persécution ne cessaient de pleuvoir sur le parti, ce qu'ils pensaient de la conduite d'un souverain qui assujétit à diverses peines ceux de ses sujets qui ne demandent que la liberté de prier Dieu selon les lumières de leur conscience, ils auraient répondu qu'elle est injuste; et, dès qu'ils se sont vus en d'autres pays, ils ont prononcé anathème sur ceux qui condamnent l'usage des lois pénales contre les errants.

Cela doit servir d'exemple de l'instabilité des choses humaines; il y a bien à moraliser là-dessus[1]. »

On lit dans le journal de H. Basnage : « L'auteur d'une lettre témoigne qu'il est étonné de ce que *j'ai pris le parti de saint Augustin au sujet des persécutions ;* mais il me permettra aussi de lui avouer que je ne suis pas moins surpris de ce qu'il n'a pas remarqué qu'en défendant saint Augustin, j'ai nié en même temps qu'il ait soutenu ce qu'on lui impute sur ce sujet-là. Pour ce qui est du fait, je suis assuré que quiconque aura tant soit peu étudié le génie de saint Augustin, et considéré l'état des choses et de la question avec les donatistes, reconnaîtra sans peine que ce grand saint ayant été une âme des plus charitables, des plus compatissantes, des plus humbles de l'Église chrétienne, il était infiniment éloigné de vouloir qu'on persécutât, et encore moins qu'on fît mourir personne pour des opinions, et que son sentiment n'a été que de soutenir qu'on pouvait et qu'on devait réprimer par force majeure des schismatiques réfractaires et séditieux. »

« *L'apologie des lois pénales, que saint Augustin a composée, ne vaut rien,* dit-on, *si elle ne se rapporte qu'aux violences que ces schismatiques avaient exercées contre les orthodoxes.* Et pourquoi ne vaut-elle rien? *C'est*, ajoute-t-on, *que personne n'ayant jamais nié que les princes ne doivent réprimer les hérétiques sédi-*

[1] *Dict. hist. et crit.*, art. AUGUSTIN, note H, pag. 373, 374.

ux, meurtriers et brigands, il n'y aurait eu rien de us chimérique que de plaider la cause des empereurs ins un semblable cas.

» Mais ce Vincentius même, à qui saint Augustin épond, s'était plaint à lui de ces mêmes lois des empereurs contre les donatistes, qui étaient pourtant, ans contredit, des séditieux et des réfractaires, et il 'y a point de doute que tout le parti, jusqu'aux plus oupables d'entre eux, ne fît aussi de ces sortes de laintes, ayant pour principe que l'on ne devait contraindre personne à être juste, *neminem debere cogi ad iustitiam,* selon les termes de Vincentius; de sorte que l'apologie de saint Augustin n'est nullement une apologie chimérique, mais fort bien fondée de ce côté-là.

» Je ne voudrais pas pourtant me rendre garant de la alidité de toutes ces preuves, ni disconvenir que si on voulait les pousser à toute rigueur, et les étendre d'autres sujets qu'à ceux dont il s'agissait, elles ne rouvassent quelquefois trop. Au reste, puisqu'on exige moi que je ne donne point d'occasion à ceux qui ersécutent ou qui écrivent pour le droit de persécur, de se prévaloir de mon suffrage, je déclare de tout on cœur que je suis infiniment éloigné de leurs aximes [1]. »

Basnage a été plus sévère pour saint Augustin. « On it que saint Augustin, dit-il, se déclara d'abord pour modération envers les hérétiques... Et parce que cette

[1] *Hist. des ouvrages des savants,* août 1692, pag. 552, 553.

variation dans un article de cette importance ne fait pas grand honneur à saint Augustin, l'auteur (d'une *Histoire de l'inquisition*) s'efforce de l'excuser par la nécessité de repousser la fureur des donatistes, qui se comportaient en factieux qu'il fallait dompter et terrasser par la force. Ceux qui ont pris garde aux révolutions qui arrivent dans l'esprit et dans les raisonnements des hommes, selon les dispositions des magistrats à leur égard, seront moins surpris de l'inconstance de saint Augustin. Le succès emporte le jugement, et l'on ne sent guère la fausseté d'une maxime dont on recueille l'utilité[1].»

«L'esprit de persécution, dit Burnet, est contraire à l'équité naturelle et à la douceur de l'Évangile.... Les donatistes ayant porté l'insolence contre les orthodoxes aussi loin qu'il se pouvait, on se résolut à demander qu'on leur appliquât les lois faites contre les hérétiques; et l'on remarque que saint Augustin ne contribua pas peu à les faire exécuter dans toutes leurs rigueurs, par la chaleur avec laquelle il s'efforça de justifier cette sorte de sévérité, en y employant des passages de l'Écriture mal entendus, tel qu'est entre autres celui de la parabole, rendu aujourd'hui si célèbre : *Contrains-les d'entrer*[2].»

«Rien ne serait plus injuste, dit M. de Pressensé,

[1] *Hist. des ouvrages des savants*, janvier 1694, pag. 235, 236.
[2] *Nouvelles de la république des lettres*, septembre 1687, pag. 988, 989.

e d'assimiler le grand évêque d'Hippone aux partins actuels du *compelle intrare*. L'humanité n'achète vérité qu'au prix de longues et humiliantes expéences. Augustin ne savait pas tout ce que nous savons ijourd'hui. Il ne pouvait prévoir les conséquences de s propres principes : il n'avait pas constaté l'inanité la persécution... Nous retrouverons jusque dans ses ;vérités extrêmes, quelque chose de l'amour chrétien ui remplissait son cœur[1]. »

Le Clerc fait cette judicieuse réflexion : « Ce qu'il a de plus fort pour les persécutions dans saint Austin,... c'est que les princes doivent maintenir la ritable religion, comme ils conservent les autres lois leurs États. On accorde cela, mais avec certaines odifications ; on veut qu'on ne défende la religion que ine manière digne des vérités qu'elle enseigne, c'estlire par la persuasion, par des livres, par des serons, etc.

» Qu'on n'emploie la violence que lorsqu'il faut réter à ceux qui se servent des voies de fait, pour npêcher les progrès de la vérité ; qu'autrement, si aque secte se donne la liberté de traiter ses adverres de blasphémateurs et de les punir comme tels, christianisme sera la plus faible des sociétés et la is exposée à des maux irrémédiables ; car, pendant e les magistrats protestants feront brûler les cathoues en Angleterre et en Hollande comme des ido-

Revue chrétienne, 15 mai 1858, pag. 278, 258.

lâtres, ceux-ci puniront du même supplice les protestants, en qualité de sacriléges, en France et en Italie[1]. » La législation en Suède, même de nos jours, justifie l'observation de Le Clerc.

Le P. Thomassin[2], Dom Ceillier[3], Muratori[4], ont pris la défense de saint Augustin. Ils triomphent quand ils se proposent de rendre sensibles sa piété et sa bonne foi; mais leurs réponses ne réfutent point les grandes objections qui lui ont été adressées. De nos jours, des écrivains appartenant à des communions différentes s'accordent pour repousser l'intervention de la contrainte en matière de religion[5].

Pourquoi saint Augustin n'a-t-il pas continué la belle tradition si conforme aux lumières de la raison, aux droits de la conscience, à la lettre et à l'esprit de l'Évangile, que Tertullien a consacrée par cet éclatant témoignage : « Chaque homme reçoit de la loi et de la nature la liberté d'adorer ce que bon lui semble. C'est contre la religion de contraindre à la religion, qui doit être embrassée volontairement et non par force, puis-

[1] *Biblioth. univers.*, juin 1687, pag. 480, 481.

[2] *De l'unité de l'Église*, etc., tom. I, cap. VIII, XIII, in-8°, 1686.

[3] *Lamindi pritanii*, etc., cap. XII.

[4] *Apologie de la morale des Pères*, chap. XIV.

[5] M. E. de Pressensé, *Revue chrétienne*, 15 juin 1858, 15 septembre 1859; M. Alb. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*. Voy. encore la thèse de M. Dubief, soutenue en 1859 devant la Faculté des lettres de Paris, et intitulée : ***Essai sur les idées politiques de saint Augustin***.

que tout sacrifice demande le consentement du cœur. — Prenez garde de vous rendre coupable d'irréligion, en ôtant la liberté de religion, en interdisant le choix d'une divinité, de manière que vous m'empêchiez d'adorer qui je veux, et que vous me forciez d'adorer qui je ne veux pas. Nul ne consentirait à être adoré par force, pas même un homme[1]. »

On aura sous les yeux une grande preuve de l'aveuglement que les préjugés peuvent produire, en lisant ce commentaire du P. Thomassin : « Arnobe disait autrefois qu'il ne fallait pas forcer les esprits ou les volontés à croire ce qu'ils ne voulaient pas croire ; car c'est une injustice de faire violence à la liberté, et de vouloir lui arracher des consentements forcés..... Lactance disait aussi que rien n'était plus volontaire que la religion, qui ne subsistait plus dès le moment que l'esprit en avait de l'aversion... Cassiodore en disait autant des Juifs, que les empereurs chrétiens leur auraient commandé d'embrasser la religion chrétienne, s'ils eussent cru pouvoir faire ce commandement ; mais que la religion ne se commande pas, parce qu'on ne peut forcer personne à croire malgré lui ce qu'il ne veut pas croire.... Quand il s'agit de la religion, on n'use ni de contrainte ni de commandement, mais de persuasion. Mais il y a bien des manières différentes de persuader.

[1] *Tertul. ad scapulam*, pag. 69; *Apolog.*, cap. XXIV, in-fol., 1664.

» On *persuade* par des discours, des raisons, des promesses, des menaces et des *peines douces*. Il n'y a point de famille où les pères les plus humains et les mères les plus caressantes n'emploient tous ces moyens pour gouverner leurs enfants. Ce n'est point là une contrainte, ce n'est point leur faire violence, ce n'est point faire injure à leur liberté, mais la redresser et la régir d'autant plus amoureusement qu'on le fait avec *plus de vigueur* et plus d'empressement[1]. »

Nous terminons en rapportant deux faits qui prouvent la modération et l'esprit conciliant de saint Augustin. Il ne craignit pas de s'intéresser en faveur d'un renégat célèbre qui, après avoir apostasié deux fois, demandait encore de rentrer dans l'Église. Cet ancien chrétien, dit-il à ses auditeurs, cet ancien fidèle, effrayé par la puissance de Dieu, revient au repentir. Aux jours de sa fidélité, il se fit astrologue; il proféra beaucoup de mensonges contre Dieu. Combien de gens achetèrent de lui le mensonge!

» Maintenant, si nous l'en croyons, il déteste l'erreur, il regrette la perte de plusieurs âmes et revient vers Dieu plein de repentir; croyons, mes frères, que c'est la crainte qui a produit ce changement. Il est pénitent et ne demande que miséricorde. Je le recommande à vos yeux et à vos cœurs; que vos cœurs l'aiment, que vos yeux le surveillent. Ce soin est aussi

[1] *Traité de l'unité de l'Église*, 1re partie, chap. II, pag. 24, 25, 26.

la miséricorde, car il faut craindre que son âme sé-
:trice ne change et ne recommence ses attaques[1].
Saint Augustin n'interdisait pas les relations sociales
; chrétiens avec les païens, même dans des circon-
nces où ceux-ci pratiquaient des cérémonies de leur
lte. Publicola lui ayant proposé ses doutes sur ce
int, il s'efforça de calmer ses scrupules par des dé-
ions pleines de sagesse et de tolérance. Publicola
nandait s'il était permis de profiter d'une sécurité
i découlerait des serments faits en invoquant les
nons. Saint Augustin répond : si nous refusons de
)fiter de cette sécurité, je ne sais où nous trouverons
· la terre un coin pour y vivre, car nous devons aux
'ments des Barbares la paix des frontières et de
ites les provinces. Il faudrait conclure aussi que la
iillure n'atteindrait pas seulement les récoltes con-
:s à la garde de ceux qui jurent par les faux dieux,
is que tout ce qui est protégé par ces engagements
riendrait impur; ce qui serait absurde.

Celui qui s'appuie sur la fidélité d'un homme qu'il
t l'avoir jurée par de faux dieux et qui la met à pro-
, non pour le mal, mais pour ce qui est licite et bon,
participe pas au péché du jurement par les démons,
iis il participe au bon accord par lequel la foi pro-
se est gardée; il n'est pas douteux que c'est un
)indre mal de jurer avec vérité par un dieu faux que
jurer faussement par le vrai Dieu.

[1] *Enar. in psalm. LI*, n. 23, tom. IV.

Un chrétien qui, pouvant l'empêcher, permet qu'on prenne dans son aire ou son pressoir quelque chose pour servir aux sacrifices des démons, commet une faute. S'il trouve la chose faite ou s'il n'a pas pu s'y opposer, il peut employer ce qui reste sans redouter la moindre souillure, comme nous nous servons des fontaines où nous savons qu'on a puisé de l'eau pour les sacrifices.

Il en est de même des bains. Nous ne faisons pas difficulté de respirer l'air auquel nous savons que s'est mêlée la fumée de l'encens offert aux démons. Ce qui est interdit, c'est d'user ou de paraître user de quelque chose pour honorer les faux dieux. Quand les restes du paganisme passent à un usage public ou au culte du vrai Dieu, ils sont en quelque sorte transformés comme les hommes eux-mêmes, qui deviennent chrétiens d'idolâtres qu'ils étaient auparavant [1].

§ X. Dieu. (Voyez *Dieu*, pag. 421.)

Ritter analyse la *Théodicée* de saint Augustin ; nous allons citer quelques extraits de cette analyse, qui mettent en lumière les points fondamentaux de la doctrine du saint docteur sur la connaissance de Dieu.

Dieu. Connaissance de Dieu. — « Les définitions que nous trouvons dans saint Augustin, touchant la notion de Dieu, ont la plupart une teneur très-élevée,

[1] *Epist.* XLVII, n. 2, 3, tom. II.

très-générale ; mais elles se résument en des formules très-diverses, et la liberté avec laquelle saint Augustin use de ces formules n'est évidemment pas en lui la conséquence d'un défaut de rigueur dialectique, ou d'une tergiversation sur le rang qu'il doit assigner à l'idée de Dieu parmi les autres idées; cette liberté qu'il se donne provient de la conviction où il est, que la pensée de Dieu est active dans toutes nos pensées, y est présente; que conséquemment elle ne peut être exprimée dans une pensée particulière, et qu'il nous est peu utile de préciser dans une formule une idée qui agit partout dans notre pensée, et ne fournit jamais d'elle-même une représentation unique...

» Avec nos définitions, remarque saint Augustin, nous n'atteignons pas notre but : nous présupposons forcément un objet immédiatement connu, qui n'a besoin d'aucune définition... On pourrait l'appeler l'objet le plus élevé ; mais il est plutôt la cause primitive de toute chose, et peut-être ce nom ne convient-il pas encore à sa magnificence. Pour saint Augustin, qui s'était arraché laborieusement aux erreurs répandues sur Dieu, ce devait être déjà une chose importante que de déjouer ces erreurs par des formules négatives ; mais il ne se dissimulait pas non plus que la négation de l'erreur elle-même présuppose une science, et il trouvait dans toute science négative une science positive et la présence de l'idée de la vérité.

» D'avance, il ne doutait point en aucune façon que nous ne pussions connaître Dieu comme on connaît

une vérité mathématique, ou telle autre conception générale d'une science; car Dieu est plutôt la lumière infinie qui éclaire tout, qu'un des objets qui sont éclairés... Dieu, pour le répéter, est la vérité qui se donne à tous les êtres raisonnables, et leur permet de le connaître.

» Ainsi, il est présupposé, dans saint Augustin, que nous supposons une science quelconque de Dieu : nous ne pourrions pas l'invoquer si nous ne le connaissions pas. Nous le distinguons des autres objets, puisque nous les considérons comme différents de lui; nous pouvons donc aussi de quelque manière, si imparfaite qu'elle soit, déterminer sa notion. C'est dans cette conviction que saint Augustin en cherche les déterminations générales. Ces déterminations élèvent simplement notre pensée au plus haut point qu'elle puisse atteindre.

» Dieu est l'Être suprême, l'Être dans le sens le plus universel, l'Être expressément opposé à l'être particulier, car l'être particulier est un produit de Dieu; il est donc aussi la vie, la connaissance, la volonté, à prendre ces choses dans le sens le plus élevé, dans un sens que rien ne dépasse, et à les fondre dans une unité parfaite où toute différence s'efface... Puisque Dieu comprend tout ce qui est vrai, il doit aussi exclure toute opposition en soi, et ne peut être exprimé par aucune antithèse...

» L'infini est limité en lui ineffablement, car l'intelligence divine le comprend; sa sagesse est diversement

uniforme et uniformément diverse. Unité et multiplicité conviennent également à Dieu ; ce ne sont pas des noms plus indignes de lui, que ceux de grand, de bon, de sage, d'heureux, que nous lui donnons ; mais nous pouvons, à bon droit, adjoindre à son nom beaucoup d'autres attributs. Mais sa grandeur est sa sagesse ; sa bonté n'est point différente de sa sagesse ; toutes ces qualités sont une seule et même chose avec son être....

» Dans l'Être immuable, qui est immuablement un, avec toutes les propriétés qui lui sont assignées et auxquelles nous ne pouvons reconnaître absolument aucun principe, aucun fondement, il n'y a pas à distinguer ses attributs de son sujet... Saint Augustin est persuadé que toutes les expressions, quelles qu'elles soient, sont foncièrement impropres à rendre avec exactitude la notion de Dieu....

» Tel est le motif pour lequel il regarde aussi comme fondées toutes les déterminations négatives de l'idée de Dieu ; car tout ce qui ne peut être convenablement affirmé de Dieu est de nature telle qu'il ne peut être saisi dans le langage humain, parce que le langage distingue toujours le sujet de ses attributs.... Si nous nommons Dieu un principe, nous ne faisons qu'exprimer le rapport dans lequel nous le plaçons...

» En résumant toutes ces pensées, tendant moins à définir la notion de Dieu qu'à le décrire, puisque saint Augustin en énumère et en compare les attributs, soit négatifs, soit positifs, il reste comme chose essen-

tielle, comme chose constante après tout rapprochement fait, que, dans notre aspiration rationnelle, nous nous efforçons de connaître en général un objet très-haut, suprême, parfait, une vérité unique et immuable, et que ce but de l'essor de notre raison, nous en faisons la notion de Dieu.

» Partant de là, nous ne pouvons pas douter si nous devons ou ne devons pas attribuer la vérité à cette notion. Que la vérité soit en possession de la vérité, c'est ce qui ne réclame aucune démonstration. Nous rencontrons bien quelquefois dans saint Augustin une tendance à analyser les principes sur lesquels s'appuie la foi en Dieu; mais en examinant ces principes de près, ils se réduisent tous à ce que nous avons déjà exposé, savoir : que la notion de Dieu, une avec la notion de la vérité, emporte avec elle une certitude que nul doute ne peut ébranler...

» On ne peut rien concevoir de plus élevé que la vérité, parce qu'elle embrasse tout être véritable. Mais saint Augustin n'en reste pas moins fermement convaincu que Dieu est souverain bien, de la vérité duquel nous ne pouvons douter, parce que nous aspirons à lui. Sans ce bien suprême, nul bien ne pourrait exister; ce n'est qu'à la condition de participer au souverain bien, qu'un bien quelconque est un bien véritable.

» Le souverain bien n'est pas très-éloigné de nous, car nous vivons, nous demeurons, nous sommes en lui; qu'avons-nous besoin d'une autre preuve plus ex-

plicite ? Le souverain bien n'est pas différent de la vérité, car il n'y a que l'Être véritable qui puisse être aimé ; notre âme aime nécessairement la vérité qu'elle cherche, et, si elle l'aime, elle doit aussi la connaître, car on ne saurait aimer ce qui est pleinement inconnu.

» Ces preuves, ou plutôt ces appels à la conviction immédiate, qui réside en nous, que la notion de Dieu emporte avec elle sa certitude, ne sont cependant point à l'abri de toute objection ; peut-être pourrait-on leur reprocher qu'elles exigent une vérité absolue et un souverain bien, mais qu'elles ne prouvent nullement que cette vérité et ce bien inconditionnés doivent être présupposés existants [1], car il ne suffit peut-être pas d'admettre qu'ils doivent devenir.

» Saint Augustin se souvient parfaitement, au contraire, que, dans la règle éternelle qui est la base de tout jugement, il ne peut pas être question de devoir être. Tout doit se diriger d'après cette règle, et il faut la considérer comme le primitif qui peut simplement être : le devenir ne peut pas être attribué à l'éternel.

» Saint Augustin ne dédaigne pas cependant d'insister sur la nécessité de l'idée de Dieu sous le rapport physique. Ainsi, il considère la création comme la preuve d'une cause primitive sage et parfaite, car la création

[1] Il nous semble que si ces *appels à la conviction immédiate que la notion de Dieu emporte avec elle sa certitude, exigent une vérité absolue et un souverain bien*, ils prouvent par là même *que cette vérité et ce bien inconditionnés doivent être présupposés existants.*

se montre ordonnée selon la bonté, la sagesse et la beauté; néanmoins toutes les créatures sont manifestement imparfaites et reportent la pensée vers un objet plus élevé, parce que nous ne pouvons pas nous reposer sur leur imperfection.

» Il considère l'examen de toutes ces choses comme une simple préparation, après laquelle nous passons successivement de la nature extérieure aux profondeurs de l'âme, et de là à celui qui est au-dessus de l'âme, à Dieu. Envisagé sous ce rapport, Dieu semble à saint Augustin le principe éternel de toutes formes, qui a concédé aux créatures leurs formes temporaires : c'est la beauté suprême qui comprend en soi toute beauté, mais s'élève au-dessus de toute beauté corporelle.

» Saint Augustin s'abandonne volontiers à cette dernière conception, et on ne peut méconnaître qu'elle constitue un des caractères de sa pensée; toutefois, il n'accorde nullement que nous soyons ramenés par la créature changeante à la vérité immuable[1]. Car cette sorte de preuve revient simplement à dire que nous sommes unis originellement avec le principe de toute vérité avec Dieu, et que c'est dans cette union que nous devons chercher la stabilité de toutes nos pensées.

[1] Saint Augustin accorde que nous sommes ramenés par la créature changeante à la vérité immuable. Le texte cité par Ritter porte : *Per creaturam mutabilem quum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur. Conf.*, lib. XI, cap. VIII, et non pas liv. XI, chap. X, comme on lit dans l'ouvrage de Ritter, pag. 258, n. 3, tom. II.

» Ainsi, l'on voit que, dans la doctrine de saint Augustin, la notion de Dieu est le but suprême de toute connaissance, et le principe de toute science humaine; la double direction qu'il suit dans l'exposition de cette notion est donc justifiée; car il représente Dieu, ou comme excédant de beaucoup notre connaissance, ou comme s'efforçant continuellement de nous rapprocher, en sorte d'être compris de nous autant qu'il se peut.

» L'incompréhensibilité de Dieu pendant notre vie temporaire est un dogme fondamental dans la doctrine chrétienne en général, aussi bien que dans la doctrine de saint Augustin. Nous avons déjà vu comment cette dernière doctrine prouve que toutes les formes de notre pensée sont insuffisantes pour exprimer le Très-Haut que nous cherchons; mais cela n'empêche nullement saint Augustin de reconnaître l'utilité de nos recherches sur Dieu. En fait, de même que toute vérité est en Dieu, de même nous reconnaissons Dieu dans toute vérité.

» Nous le connaissons dès le moment même que nous le savons incompréhensible. Mais nous devons ultérieurement chercher dans la connaissance des créatures la vérité de Dieu, car nulle créature n'existe sans que Dieu la connaisse; si donc nous connaissons une créature de Dieu, nous connaissons aussi le savoir de Dieu en Dieu. C'est pourquoi nous ne devons désespérer ni trembler devant la recherche de Dieu; mais, avançant toujours dans la connaissance en général, nous devons être certains d'avancer aussi dans

la connaissance de Dieu. Pour nous encourager à chercher Dieu, nous le trouvons; et, afin de le trouver avec plus de satisfaction, nous le cherchons...

» On pourrait reprocher à plusieurs des expressions dont saint Augustin se sert pour rendre son idée de Dieu, une certaine tendance au panthéisme; mais la distinction qu'il établit inébranlablement entre le créateur et la créature, entre Dieu et le monde, forme un contre-poids suffisamment fort à toutes les erreurs du panthéisme, et cette même distinction ne lui permet d'oublier en aucun moment, ni la vérité de Dieu, ni la vérité du monde, ni la différence essentielle de l'un et de l'autre.

» Assurément, c'est chez lui une conviction profonde que Dieu est une vérité une, et que l'éternelle vérité ne peut être considérée que comme un but de notre inspiration scientifique; mais on mésinterpréterait cette doctrine, si l'on allait croire qu'elle anéantit l'être et la vérité du monde. L'être essentiel des choses temporaires, leur développement dans le temps, ne sont l'objet d'aucun doute pour saint Augustin, nous l'avons vu : à côté de la vérité éternelle, il reconnaît la vérité des choses qui croissent dans le temps; il faut seulement que toute vérité contenue dans ces choses soit renfermée également dans l'éternelle vérité [1]. »

Ritter fait trois observations qu'il est bon de con-

[1] *Hist. de la philos. chrét.*, trad. de M. J. Trullard, tom. II, liv. VI, chap. III, pag. 244, 259.

ater : 1° « On a remarqué avec raison que l'argumen-
ıtion des §§ 11-39 du *De libero arbitrio*, renfermait
›s germes de la preuve de l'existence de Dieu qu'on
ppelle ontologique[1]. » 2° « Quoique, sous ce rapport
par la preuve ontologique), l'idée de Dieu soit parfai-
ement certaine pour saint Augustin, il ne dédaigne
:ependant pas d'insister sur la nécessité de cette idée
ous le rapport physique[2]. » 3° « Se rattachant à la divi-
ion de l'ancienne philosophie, saint Augustin trouve
a notion de Dieu fondée dans les trois parties de la
hilosophie ancienne, selon laquelle la sagesse divine
st immuable dans son être, soit moralement puis-
u'elle est le souverain bien, soit physiquement comme
mbrassant les principes de toutes choses, soit logi-
uement comme garantissant la certitude de toute
ensée. Mais il s'arrête surtout à ce dernier point de
ıe, parce que la notion de la vérité, sur laquelle est
ndée toute connaissance, a immédiatement une signi-
cation logique[3]. »

Malgré ces aveux, Ritter a cru devoir placer dans sa
onclusion les réflexions suivantes : « C'est de Dieu seul
ue procède tout bien, c'est lui qui donne la foi et la
cience qui en émane ; néanmoins nous devons consi-
érer la foi et le savoir, ainsi que tout ce qui en déborde
ans la vie pratique, comme des activités vitales de
homme par lesquelles nous nous approprions le bien

[1] *Hist. de la philos. chrét.*, tom. II, pag. 256.
[2] *Ibid.*, pag. 257, 258.
[3] *Ibid.*. pag. 255, 256.

universel. Trouver le rapport des conceptions fondamentales de la vie religieuse avec les notions les plus générales de la science, et mettre en harmonie les unes avec les autres, tel est le but que saint Augustin s'est proposé en développant sa doctrine philosophique. Prenant son point de départ dans le doute, il cherche d'abord à établir dans une égale stabilité ces deux extrêmes : d'un côté, la vérité du phénomène dans la proposition : *Je suis*, *car je pense* ; d'autre part, la vérité éternelle de Dieu, en montrant l'aspiration de notre âme vers cette vérité, dans toutes les directions de la science.

» La différence entre le monde et Dieu lui paraît l'arc-boutant de la connaissance scientifique. Il n'y aurait pour lui aucun problème, si ce n'était celui de découvrir comment la vérité éternelle peut être atteinte dans l'intuition de Dieu. Il s'agit, pour lui, d'indiquer par quelle voie ces points extrêmes, le monde et Dieu, pouvaient être rapprochés, mis en rapport. Et il reconnut avec raison qu'il n'y avait point d'autre voie hormis celle que trace l'Église : celle de la vie tout entière, de la vie que nous devons sanctifier dans tous ses moments et empreindre de la pensée du divin.

» Saint Augustin suit ici les Pères de l'Église ses devanciers ; mais aucun d'eux n'avait conçu profondément la nécessité de cette voie. Sous le rapport scientifique, nous ne pouvons approuver que saint Augustin ne fonde pas scientifiquement les principes de la vie pratique ; pour les établir, il rappelle simplement le

principe, et d'un monde corporel hors de nous, et d'êtres raisonnables semblables à nous ; puis un accord, une union entre le corporel et le spirituel. Mais ce sont là des négligences qui se rencontrent presque dans tous les systèmes philosophiques mollement constitués, se servant des données de l'opinion pratique pour édifier une conviction scientifique ; c'est une influence qu'aucune doctrine n'a encore pu secouer complètement.

» Si quelque chose peut excuser de pareilles défectuosités, c'est le génie subtil avec lequel saint Augustin pénètre jusqu'au fond de notre âme, pour nous montrer que nous avons une connaissance de Dieu, du moment où nous savons nous incorporer le bien avec amour...

» Tout est établi de Dieu, tout est ordonné par lui selon des lois éternelles, rationnelles, dont notre entendement porte en soi les notions, et ce que Dieu a ainsi disposé il lui est également possible de le faire pénétrer effectivement au fond de toute chose. C'est ainsi que Dieu accomplit même l'amour en nous, le véritable amour, celui du bien ; mais quiconque aime le bien doit le connaître, et qui le connaît, connaît son Dieu, qui est la plénitude de tout bien.

» Nous pouvons donc soutenir que saint Augustin n'a pas connu le vrai chemin qui conduit du phénomène au principe éternel du phénomène ; mais nous reconnaîtrons qu'il a établi le point de départ et le point aboutissant de ses recherches beaucoup plus

scientifiquement que les points intermédiaires de la route frayée pour les réunir[1]. »

Il importe de rappeler que, d'après Ritter, lorsque saint Augustin veut indiquer par quelle voie ces points extrêmes, le monde et Dieu, pouvaient être rapprochés et mis en rapport, *on doit reconnaître qu'il a établi le point de départ et le point aboutissant de ses recherches beaucoup plus scientifiquement que les points intermédiaires de la route frayée pour les réunir;* et qu'ainsi *il n'a point connu le vrai chemin qui conduit du phénomène au principe éternel du phénomène.* D'après Ritter cependant, saint Augustin *pénètre jusqu'au fond de l'âme, pour nous montrer que nous avons une connaissance de Dieu, du moment où nous savons nous incorporer le bien avec amour.* Comment ce chemin ne serait-il pas le véritable? Ce n'est pas donc seulement en s'appuyant sur la foi religieuse des chrétiens, que saint Augustin suppose une union entre le corporel et le spirituel[2].

Buhle est loin d'être aussi favorable que Ritter à la Théodicée de saint Augustin; il avoue cependant que ses arguments pour prouver l'existence et les qualités de Dieu étaient tous intéressants, et que quelques-uns lui appartenaient en propre. Cet aveu ne l'empêche pas de prétendre que saint Augustin a déterminé la nature de la divinité d'une manière telle, qu'elle est

[1] *Hist. de la philos. chrét.*, tom. II, pag. 395, 396.
[2] *Ibid.*, liv. VI. pag. 396, 397.

en contradiction avec elle-même, d'après les règles de l'entendement humain.

«Dieu, dit-il d'après saint Augustin, renferme la grandeur, l'éternité, la puissance et la bonté absolues; et toutes ces qualités ne font qu'un avec sa substance, elles consistent dans sa force substantielle; voilà pourquoi sa grandeur est identique avec sa sagesse, sa bonté et son pouvoir. Jamais un raisonnement semblable ne saurait avoir l'approbation du véritable philosophe. Il est impossible, en bonne logique, d'imaginer une substance douée de qualités sans l'en distinguer, et de concevoir que plusieurs qualités divines que l'analogie avec celles de l'âme humaine oblige de séparer, ne constituent cependant qu'une seule et même unité absolue [1].»

Le véritable philosophe est-il autorisé à conclure que les qualités divines sont nécessairement séparées en Dieu, parce qu'elles sont séparées dans l'âme humaine? Nous ne le pensons pas.

«Saint Augustin, dit Buhle, croyait les idées des réalités absolues, qui communiquent cette même propriété aux choses... Il ne paraît pas avoir fait attention à la contradiction qui en résultait dans sa manière de voir, puisqu'il plaçait toutes les réalités dans l'intelligence divine, et qu'il ne voulait pas croire cependant que toutes les choses fissent partie de la divinité [2].

[1] *Hist. de la philos. mod.*, introd., pag. 640, 641, tom. I.
[2] *Ibid.*, introd., pag. 638.

Cette assertion est entièrement inexacte : saint Augustin ne donne pas ce caractère aux idées[1] ; il n'est donc pas tombé dans la contradiction que Buhle lui reproche.

On lit dans une note de l'introduction de la *Philosophie moderne* de Buhle : «Les arguments de saint Augustin pour démontrer la réalité de la justice divine ont été fréquemment répétés et développés par les modernes. On en trouve plusieurs dans la *Théodicée* de Leibnitz ; mais aucun ne satisfait l'esprit philosophique.» Cette décision nous paraît bien hasardée[2].

La création du monde soulève de très-graves difficultés : 1° Dieu est la cause suprême, elle est éternellement active; les créatures sont donc éternelles. 2° Si le monde a été créé, la cause suprême est restée inactive plus ou moins longtemps. Pourquoi ce retard? Dieu n'a pas toujours eu des adorateurs. 3° Si le monde a été créé, la cause suprême a passé du repos à l'action ; cependant Dieu est immuable. 4° La volonté de Dieu est nécessairement toute puissante. Si Dieu, de toute éternité, a voulu créer le monde, les créatures doivent être éternelles.

Saint Augustin a connu ces difficultés et les a très-sérieusement examinées. Il résout la première en constatant que la cause suprême est éternellement active par la production éternelle des idées. Pour que la cause

[1] Voyez ci-dessus *Idées*, pag. 176.
[2] *Hist. de la philos. mod.*, introd., pag. 649, n. 1.

suprême exerce éternellement son activité, il n'est pas nécessaire qu'elle produise des œuvres qui lui soient extérieures.

Saint Augustin résout la seconde difficulté par une analyse profonde de la notion du temps ; il le définit : l'impression que les choses qui passent font sur nous. Il distingue les trois modes du temps, le présent, le passé et l'avenir, par ces trois actes : attention, souvenir, attente. Le temps suppose donc le changement et la succession ; il a commencé avec les choses créées, et cesserait d'exister s'il n'y avait plus de créatures. Dès-lors, se représenter un certain temps qui a précédé le monde, c'est une idée contradictoire ; et demander ce que Dieu faisait avant la création du monde, c'est une question insensée, puisque ces mots : avant le monde, supposent l'existence du temps *impossible* sans les créatures. Le temps ne pouvant exister sans les créatures, il y a eu des temps dans tous les temps, et par conséquent il y a eu dans tous les temps des êtres qui ont rendu témoignage à la gloire du Créateur ; ainsi « Dieu a toujours été Seigneur ; il a toujours eu des créatures qui lui ont été assujéties et qui n'ont pas été engendrées de sa substance, mais qu'il a tirées du néant, et qui par conséquent ne sont pas co-éternelles. Il était avant elles, quoiqu'il n'ait jamais été sans elles, parce qu'il ne les a pas précédées par un intervalle de temps, mais par une éternité fixe [1]. »

[1] *Cité de Dieu*, liv. XII, chap. XV ; trad. de M. Saisset.

Quant aux questions trop curieuses sur les causes de la création, saint Augustin les repousse par ces paroles : « Celui qui cherche pourquoi Dieu a voulu créer le monde, cherche la cause de la volonté de Dieu. Or, rien n'est plus grand que la volonté de Dieu ; il ne faut donc pas chercher une cause de ce qui est cause de tout[1]. »

Dieu, de toute éternité, a voulu créer le monde ; de toute éternité, il a connu les êtres qu'il devait créer. Il n'a point passé du repos à l'action, en créant le monde ; ainsi, la création n'a pas porté atteinte à son immutabilité. Mais saint Augustin reconnaît que la volonté de Dieu étant toute puissante, et Dieu ayant voulu, de toute éternité, créer le monde, on ne conçoit pas que la volonté divine n'ait pas, de toute éternité, obtenu son effet. Saint Augustin s'arrête religieusement devant cet abîme, que l'esprit humain ne peut pas sonder. La raison se trouve placée entre ces deux alternatives : l'éternité de la matière et la création du monde ; mais elle n'éprouve pas pour les deux alternatives la même répugnance. La première implique une contradiction, elle la repousse ; la seconde renferme un mystère profond, elle la subit comme une nécessité.

Kudworth[2], Ritter[3] donnent des éloges à l'argumentation de saint Augustin contre les adversaires de

[1] *De divers. quæst. octog. tribus*, quæst. XXVIII, col. 7, tom. VI.
[2] *Systema intellectuale*, tom. II, pag. 590, etc.
[3] *Hist. de la philos. chrét.*, tom. II, pag. 286, etc.

a création. Buhle soutient, à tort, que l'argumentation de saint Augustin aurait dû l'amener à *croire de préférence l'éternité de l'univers*[1].

CHAPITRE II.

Appréciation générale.

I

On lit dans l'*Histoire de la philosophie* de Buhle : « Parmi les philosophes chrétiens, il en est un qui mérite de fixer particulièrement notre attention, tant par l'esprit dont il fit preuve en cherchant la vérité, que par la manière dont il essaya de concilier la philosophie avec les objets de la révélation chrétienne. C'est de saint Augustin dont il va être question. Plus qu'aucun autre il a influé sur son siècle, ainsi que sur les temps subséquents. Son principal mérite est d'avoir séparé la religion positive de la philosophie, en démontrant qu'elles découlent de sources différentes, et d'avoir raisonné sur toutes deux d'après des principes différents, mais appropriés à chacune d'elles[2]. » Cette appréciation n'est qu'un faible hommage rendu à la vérité.

Saint Augustin trace avec netteté et précision les

[1] *Hist. de la philos. mod.*, tom. I, introd., pag. 645.
[2] *Ibid.*, pag. 633, 634.

traits essentiels et distinctifs qui caractérisent la philosophie et la révélation chrétienne. D'après sa doctrine, la philosophie n'a pour objet que des vérités accessibles à l'intelligence humaine ; dès-lors elle ne doit les établir que sur des preuves que fournit ou peut fournir la raison. La révélation chrétienne a pour objet des vérités de deux ordres : les unes sont au-dessus de notre intelligence et, par conséquent, incompréhensibles ; les autres peuvent être saisies par la raison et, par conséquent, peuvent être comprises.

Le christianisme, en imposant les premières à notre foi, n'invoque et ne doit invoquer que l'autorité divine qui les a révélées. Il peut aussi nous faire adopter les secondes en s'appuyant sur la même autorité ; mais il permet aux fidèles de consulter aussi les lumières de la raison. Les fidèles ont ce droit, il est inhérent au titre de créature raisonnable. De ce titre découlent encore d'autres droits : le droit de n'adhérer aux vérités révélées que lorsque le fait de leur révélation divine a été constaté par la raison ; le droit de repousser toute proposition prétendue révélée, qui serait évidemment contraire aux lumières de l'intelligence. Bien loin de nous interdire l'exercice de ces droits, le christianisme nous y convie.

Que l'on me montre, s'écrie saint Augustin, une vérité évidente, incontestable, qui soit opposée à la foi catholique, et je l'abandonne à l'instant ! Mais cette vérité, on la promet, on ne la produit point. On ne trouve pas dans Descartes une déclaration aussi caté-

gorique, et cependant il distingue la philosophie de la révélation. Bossuet rappelle que ce philosophe, dans la crainte d'être noté par l'Église, prenait des précautions dont quelques-unes allaient jusqu'à l'excès [1].

Pascal se montre un disciple fidèle de l'évêque d'Hippone, lorsqu'il dit :

« SAINT AUGUSTIN. La raison ne se soumettrait jamais, si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle se doit soumettre ; il est donc juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle se doit soumettre. Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison. — Deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison. — La foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais non pas le contraire de ce qu'ils voient ; elle est au-dessus et non pas contre [2]. »

Saint Augustin, après avoir déterminé les droits légitimes de l'intelligence, prouve que la raison elle-même doit reconnaître la nécessité d'un supplément à sa faiblesse, qu'elle doit le désirer avec ardeur et l'adopter avec empressement. La philosophie de saint Augustin concilie donc les droits inaliénables de la raison avec l'autorité sacrée de la révélation chrétienne.

Cependant, quoique saint Augustin distingue avec un très-grand soin la philosophie et le christianisme, qu'il établisse les vérités, objet de l'une et de l'autre, sur des preuves appropriées à leur nature, sa foi n'a

[1] *Œuvres de Bossuet*, tom. XXXVIII, pag. 251, édit. de Lebel.
[2] *Pensées*, tom. II, pag. 348, 349, édit. de M. Faugère.

pas été sans influence sur sa philosophie : elle a été pour lui un phare qui lui a signalé de dangereux écueils, et l'a ainsi aidé à les éviter. Éclairé par cette lumière, il n'est pas tombé dans les graves erreurs dont les philosophes de l'antiquité n'ont pas su se garantir.

Les arguments eux-mêmes exclusivement destinés à prouver les vérités accessibles à la raison, tirent de la foi, qui les sanctionne par son autorité, une force qu'ils n'auraient pas sans elle. Ainsi, les mêmes preuves en faveur de l'immortalité de l'âme ne sont pas présentées dans Platon avec cette assurance et cette conviction profonde que saint Augustin manifeste en les exposant. La certitude de la foi se mêle dans l'esprit, à notre insu, avec la certitude rationnelle.

II

L'âme désire la vérité ; sa possession la rend heureuse. La philosophie, se proposant de satisfaire ce besoin de notre nature intellectuelle et morale, a un double but : elle cherche et expose la vérité, elle s'applique à la rendre aimable ; la philosophie est donc spéculative et pratique. C'est la direction pratique qui domine dans la philosophie de saint Augustin. Quelle que soit la vérité morale qu'il enseigne, il ne veut pas seulement la faire connaître, il aspire à la faire aimer. Le succès répond à ses désirs et à ses efforts. On goûte la vérité qu'il expose, on aime la vérité dont il dépeint la beauté ravissante. Vous ne trouvez pas

..ns Platon, du moins à un degré aussi éminent, cette ..issance d'émouvoir.

Que l'on se rappelle les portraits de l'unité, de la ..rité, de la beauté, tracés par Platon et par saint ..ugustin. Les idées sont presque les mêmes, et elles ..e sont pas, dans saint Augustin comme dans Platon, ..arées de toutes les richesses du langage humain ; et ..ependant, quelle différence dans l'effet que ces portraits produisent sur les lecteurs ! On admire Platon ; ..nais si l'admiration est dans l'esprit, l'amour n'est pas dans le cœur : on n'a goûté que la perfection de l'art. En lisant saint Augustin, on sent que l'amour a inspiré le philosophe, et cet amour devient sympathique. Érasme en a fait la remarque : « Le feu, en quelque endroit que vous le placiez, peut-il ne pas brûler? Saint Augustin aimait ardemment ce qu'il enseignait, et il enseignait avec art ce qu'il aimait ; il produit ce double effet sur celui qui lit ses écrits avec un esprit attentif[1]. »

III

Saint Augustin est néo-platonicien, on ne peut pas le révoquer en doute ; mais il l'est de la même manière que Leibnitz est cartésien. Il corrige, il abandonne sur quelques points la philosophie de l'école d'Alexandrie. M. Bouillet rapporte, dans sa traduction des *Ennéades de Plotin*, les nombreux emprunts

[1] *Epist. ad archiepisc. Tolet.*

que saint Augustin a faits à cette philosophie; mais on reconnaît, dans l'*Introduction à la philosophie ancienne* de Buhle, que saint Augustin, « qui se conforma en grande partie aux principes de l'école d'Alexandrie, ne les adopta pas dans leur entier, changea la détermination des autres, et en développa quelques-uns d'après des arguments qui lui appartenaient en propre [1].» Mais pour saisir entièrement la pensée philosophique de saint Augustin, il est utile de connaître la langue de Plotin.

Saint Augustin s'est quelquefois inspiré de la philosophie d'Aristote. Il paraissait pencher vers l'opinion des hommes savants et habiles qui pensaient que Platon et Aristote n'étaient pas en réalité contraires l'un à l'autre [2]. Cette conjecture a été, de nos jours, soutenue en partie par M. Denis, dans sa thèse sur le *Rationalisme* d'Aristote, et par M. Ch. Thurot, dans ses *Études* sur ce philosophe.

La méthode de Platon et celle de saint Augustin diffèrent essentiellement. L'enseignement philosophique du premier est, sous diverses formes de langage, une exposition logique, savante, poétique, d'idées abstraites. L'enseignement du second est en quelque sorte une révélation d'expériences personnelles. Un exemple rendra sensible cette différence.

Platon et saint Augustin enseignent l'un et l'autre

[1] Tom. I, pag. 636.
[2] *Cont. acad.*, lib. III, cap. XIX, n. 42, tom. I.

ıe la beauté suprême seule mérite d'être aimée; ı'il ne faut par s'arrêter aux beautés particulières, ›rporelles ou spirituelles, qui ne sont que des degrés ›ur s'élever à la beauté suprême; que cette beauté e peut être aperçue que par la pointe de l'esprit; ue sa contemplation est la source du bonheur, mais ue la faiblesse de notre intelligence ne peut pas long-›mps en supporter la vue.

Écoutez Platon :

« Celui qui, dans les mystères de l'amour, s'est vancé jusqu'au point où nous en sommes, par une ontemplation progressive et bien conduite, parvenu u dernier degré de l'initiation, verra tout à coup ap-ıaraître à ses regards une beauté merveilleuse :.... ıeauté éternelle, non engendrée et non périssable, xempte de décadence comme d'accroissement, qui ı'est point belle dans telle partie et laide dans telle .utre, belle seulement en tel temps, dans tel lieu, lans tel rapport; belle pour ceux-ci, laide pour ceux-à; beauté qui n'a point de forme sensible, un visage, les mains, rien de corporel; qui n'aime pas non plus elle pensée ni telle science particulière; qui ne réside lans aucun être différent d'avec lui-même, comme un ınimal, ou la terre, où le ciel, ou tout autre chose; ıui est absolument identique et invariable par elle-nême, de laquelle toutes les autres beautés partici-›ent, de manière cependant que leur naissance ou eur destruction ne lui apporte ni diminution, ni ac-;roissement, ni le moindre changement..... Ce qui

peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle....

» Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et simplicité, non plus revêtu de chairs et de couleurs humaines, et de tous ces vains agréments condamnés à périr; à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine [1] ? »

Écoutez maintenant saint Augustin : « Si les corps te plaisent, ô mon âme! c'est Dieu qu'il faut en louer: c'est vers l'auteur de ces choses qu'il faut tourner ton amour, de crainte qu'en s'arrêtant à ces choses qui te plaisent, tu ne viennes toi-même à lui déplaire. Si les âmes des autres hommes nous plaisent, aimons-les en Dieu, car elles-mêmes sont périssables et n'ont de stabilité qu'en lui ; autrement elles passeraient et s'éteindraient comme le reste. C'est donc en lui qu'il faut les aimer. Entraîne vers lui avec toi toutes celles que tu pourras rassembler, et dis-leur : aimons-le, aimons-le !

» Je m'étais élevé graduellement des corps à la partie de l'âme qui sent par le moyen des organes; de là, à cette force plus intime à laquelle les sens viennent

[1] *Œuvres complètes de Platon, le Banquet*, tom. VI, pag. 316, 317, 318; trad. de M. Cousin. Platon a eu le tort très-grave de placer parmi les degrés de l'échelle qui doit nous élever jusqu'à la beauté suprême, un amour repoussé par la nature et flétri par la conscience.

rendre compte des choses extérieures, et qui se rencontre également chez les animaux; et de là, enfin, à cette puissance raisonnante qui forme des jugements avec les matériaux que lui fournissent les sens. Mais cette puissance, à son tour se sentant encore sujette au changement, s'était élevée jusqu'à l'intelligence pure, et, s'affranchissant de l'habitude, s'arrachant à la foule des fantômes contradictoires qui l'envahissaient, elle avait cherché d'où lui venait cette lumière qui l'illuminait lorsqu'elle déclarait tout haut et sans aucune hésitation que l'immuable vaut mieux que le changeant. Elle connaissait donc cet immuable? Car si elle ne l'eût pas connu, elle n'eût pu le préférer avec tant de certitude à sa propre mobilité, et parvenir à cet objet que l'on ne contemple qu'un instant et avec des regards tremblants.

» C'est ainsi que vos beautés invisibles m'étaient devenues visibles par les ouvrages de vos mains; mais je ne pouvais y fixer mes yeux, et, ramené à mes faiblesses habituelles par le poids de mon infirmité, j'en conservais un souvenir plein d'amour, et j'étais attiré par l'odeur de ces viandes divines, sans être capable encore de m'en rassasier[1].»

Je vous ai aimé trop tard, beauté si ancienne et si nouvelle, je vous ai aimé trop tard! — Vous m'avez appelé d'une voix si forte qu'elle a surmonté la surdité de mon cœur; vous avez brillé comme un éclair au

[1] *Conf.*, liv. VII, chap. XVII, pag. 171, 172; trad. de M. Janet.

dedans de moi, et mes ténèbres ont été dissipées. Vous m'avez fait respirer une odeur toute céleste, et je ne fais plus que soupirer après vous. Vos ineffables douceurs que vous m'avez fait goûter m'ont donné pour vous une faim et une soif qui me dévorent. Vous avez touché mon cœur, et il brûle d'un ardent amour pour votre paix [1].

On le voit, Platon enseigne ce qu'il a reçu par tradition ou ce qu'il a trouvé lui-même; saint Augustin rapporte ce qu'il a vu, ce qu'il a senti: n'est-ce pas de là que dérive la puissance d'agir sur le cœur, que possédait saint Augustin, et dont le génie de Platon n'avait pas le secret? Le P. Gratry a développé cette pensée avec tout l'éclat de son talent [2].

IV

Un autre caractère spécial de la philosophie de saint Augustin, c'est d'assigner à la connaissance humaine ses véritables fondements. La conscience de l'existence personnelle est la base sur laquelle repose l'édifice de cette connaissance; mais cette base n'est solide qu'à la condition d'être complète. La conscience de l'existence personnelle doit embrasser le corps et l'âme.

La base posée par saint Augustin remplit cette condition; il expose dans l'ordre chronologique tous les

[1] *Conf.*, lib. X, cap. XXVII, tom. I.
[2] *De la connaissance de Dieu*; *Théodicée de saint Augustin.*

ctes qui aboutissent à la conscience réfléchie de l'exis-tence personnelle : la sensation, c'est-à-dire le mouvement de l'âme correspondant au mouvement du corps occasionné par la présence de l'objet extérieur ; le sentiment de la sensation, c'est-à-dire sa conscience obscure ; sa conscience claire ; enfin, l'acte intellectuel réfléchi, par lequel l'âme affirme l'existence de son corps, de sa vie, de son intelligence, la sensation et la pensée supposant nécessairement le corps et l'âme.

Par cet acte réfléchi, l'âme voit clairement que l'on tomberait dans une contradiction formelle, en soutenant que l'on peut se tromper quand on affirme que l'on existe.

La connaissance de l'existence personnelle, d'abord par le *sentiment*, ensuite par la *réflexion*, est nettement distinguée, dans le chapitre premier du second livre des *Soliloques*, au commencement du dialogue entre la Raison et saint Augustin. Voici les paroles de saint Augustin :

La Raison. Toi qui veux te connaître, sais-tu que tu existes ?

Augustin. Je le sais.

La Rais. D'où le sais-tu ?

Aug. Je l'ignore.

La Rais. Te sens-tu simple ou composé ?

Aug. Je l'ignore.

La Rais. Sais-tu que tu es mis en mouvement ?

Aug. Je l'ignore.

La Rais. Sais-tu que tu penses ?

Aug. Je le sais.

La Rais. Donc, il est vrai que tu penses?

Aug. C'est vrai.

La Rais. Sais-tu que tu es immortel?

Aug. Je l'ignore.

Il est évident que, dans ce passage, saint Augustin constate que l'on *sait* que l'on *existe* avant de *savoir* que l'on *pense*.

Le texte porte :

Rat. *Tu qui vis te nosse, scis esse te?*

Aug. *Scio.*

Rat. *Unde scis?*

Aug. *Nescio.*

Rat. *Simplicem te sentis, anne multiplicem?*

Aug. *Nescio.*

Rat. *Moveri te scis?*

Aug. *Nescio.*

Rat. *Cogitare te scis?*

Aug. *Scio.*

Rat. *Ergo verum est te cogitare?*

Aug. *Verum.*

Rat. *Immortalem te esse scis?*

Aug. *Nescio.*

M. Nourrisson a donné cette traduction :

— « Toi qui veux te connaître, dit la Raison à l'Ame, d'où sais-tu que tu existes?

— » Je l'ignore.

— » Te regardes-tu comme un être simple ou composé?

— » Je l'ignore.

— » Sais-tu que tu es en mouvement?

— » Je l'ignore.

— » Sais-tu que ton âme est immortelle?

— » Je l'ignore.

— » Mais sais-tu que tu penses?

— » Je le sais[1].»

Un point essentiel est supprimé dans cette traduction : on n'y voit pas que, d'après saint Augustin, on *sait* que l'on *existe* avant de *savoir* que l'on *pense*.

Le dialogue n'est pas, comme le dit M. Nourrisson, entre la Raison et l'*Ame*, mais entre la Raison et *Augustin tout entier*: l'*âme* n'est pas encore distinguée du *corps*.

Descartes, ainsi que saint Augustin, place dans la conscience de l'existence personnelle la base de la connaissance humaine, mais sa base n'est pas complète. Le *Cogito*, *ergo sum : je pense*, *donc je suis*, ne tient pas compte du corps. Ce principe, présenté d'abord sous la forme d'un enthymême, que Descartes appelle ensuite une *intuition*, lorsqu'il répond aux objections de ses adversaires[2], est le produit d'un acte réfléchi qui

[1] *Tableau des progrès de la pensée humaine*, etc., in-12, pag. 209.

[2] Descartes n'a jamais été bien d'accord avec lui-même sur la nature de son *Cogito*, *ergo sum*. En 1644, après sa controverse avec Gassendi, il donnait encore cette explication : « Lorsque j'ai dit que cette proposition : *Je pense*, *donc je suis*, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit les pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir aupa-

suppose d'autres actes antérieurs que saint Augustin énumère et que Descartes passe sous silence. Le restaurateur de la philosophie en France, il est vrai, tire du principe : *Je pense, donc je suis*, une série admirable de conséquences qui prouvent la distinction des natures matérielle et spirituelle, et il en fait un principe ferme et soutenu d'une métaphysique entière.

Saint Augustin n'est pas, sous ce rapport, inférieur à Descartes ; il se sert de son principe : *Je sens, je pense ;* donc je suis certain que *j'existe et que je vis*, pour établir la différence essentielle du corps et de l'âme, la dissolution de l'un et l'immortalité de l'autre [1]. Pascal se trompe quand il semble indiquer que le principe de saint Augustin n'est *qu'un mot écrit à l'aventure* [2].

Saint Augustin se garde bien de supposer, même momentanément, comme Descartes, que l'on peut révoquer en doute l'existence du corps. En ne faisant

ravant ce que c'est que pensée, certitude ; et *que pour penser, il faut être*, et autres choses semblables. Mais à cause que ce sont là des notions si simples, que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'on dût en faire ici aucun dénombrement. *Non ideo negavi, quin ante ipsam scire oporteat, quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat.*» (*Principes de la philos.*, 1re partie, n. 10.) Dans cette explication, le *Cogito, ergo sum* ne ressemble-t-il pas à un enthymême ?

[1] Voy. les ouvrages suivants : *De ordine*, *De libero arbitrio*, *De quantitate* et *De immortalitate animæ*, *Soliloq.* etc.

[2] *Pensées de Pascal*, tom. I ; *De l'art de persuader*, pag. 167, 168, édit. de M. Faugère.

oint cette concession, il suit les inspirations de sa aute raison, et évite des difficultés insolubles ; car eux qui repoussent l'autorité du sentiment qui atteste existence du corps, fermeront aussi les yeux à la umière de cette vérité évidente : *Je pense, donc je suis.* -

Ces paroles de saint Augustin : *Simplicem te sentis, nne multiplicem ?* pourraient être rendues par ces nots : Te sens-tu *un ou double?* Dans ce cas, saint Augustin aurait constaté que, dans le sentiment de 'existence personnelle, on ne distingue pas *d'abord* e corps de l'âme.

V

La véritable philosophie se tient à une égale distance le ces erreurs capitales : le matérialisme et l'idéalisme, e panthéisme et l'athéisme ; elle admet la sensation et 'idée, la matière et l'esprit, le monde sensible et le nonde intelligible, l'Être éternel et les êtres contingents. Telle est la philosophie de saint Augustin. Elle enseigne, il est vrai, qu'il faut s'élever au-dessus des sens si l'on veut atteindre aux plus hautes régions de la pensée, où apparaissent ces ombres immuables, mages affaiblies de la vérité éternelle. Dès-lors, elle veut que l'âme se purifie, c'est-à-dire qu'elle s'efforce le soumettre les sens à l'empire de la raison. Mais elle recommande aussi à l'âme qui prend son essor vers e monde intelligible, de porter *un demi-regard* sur le nonde sensible : *paululum aciem torsit.* Sans le secours le ce point d'appui, elle se précipiterait dans le vide ;

c'est là qu'elle se repose lorsque sa faible vue ne peut pas supporter les splendeurs de la vérité.

Saint Augustin dit bien que Dieu, l'Être absolu, éternel, immuable, possède seul l'existence; que les êtres créés, esprits et corps, n'ont qu'une existence d'emprunt; mais il n'en déclare pas moins que cette existence d'emprunt est une existence réelle. Il proclame la nécessité des rapports de dépendance et d'amour qui doivent exister entre l'âme et Dieu : ils sont pour elle une source de vérité, de justice, de force et de bonheur; mais dans cette union, quelque intime qu'elle soit, la volonté de l'homme est plus ou moins conforme à la volonté divine; l'âme n'est point absorbée par le Créateur.

VI

L'esprit de saint Augustin était doué d'une puissance d'analyse pénétrante; on n'en trouve point de pareille dans les anciens philosophes; ses observations psychologiques en sont une preuve évidente. Aussi distingue-t-il avec une précision et une netteté admirables, dans la conscience intime, les sensations et les idées, la nature de l'esprit et celle du corps. Son analyse, appliquée à la mémoire, au temps, à l'espace, lui fournit des réflexions profondes qui n'ont pas été surpassées; elles n'ont pas été inutiles à M. Royer-Collard[1].

[1] *Œuvres complètes de Thomas Reid*; trad. de M. Jouffroy, tom. IV.

Leibnitz suit saint Augustin, lorsqu'il affirme que le temps et l'espace n'existent point par eux-mêmes, que le temps est *l'ordre des successifs*, et l'espace *l'ordre des coexistants*[1].

VII

Les pensées philosophiques de saint Augustin, que nous avons réunies et que nous appelons sa philosophie, forment un corps de doctrine qui peut être divisé en trois parties, dont les objets sont : l'homme, Dieu, l'univers. Saint Augustin considère dans l'homme le corps, l'âme et l'union des deux substances. Il montre l'harmonie qui existe entre toutes les parties du corps, et les rapports des organes avec leur destination. Il établit la divisibilité et la corruptibilité du corps, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. L'union de l'âme et du corps l'amène à rechercher le principe de la vie, et à décrire l'instinct providentiel de la conservation.

Il observe dans l'intérieur de l'âme les facultés diverses qui s'y manifestent par leur exercice : les facultés sensitives, la sensation, la mémoire, l'imagination ; les facultés intellectuelles, qui sont le développement de la raison ; il étudie leurs opérations et leurs lois. Il caractérise la connaissance et en découvre les sources, qui sont les sens, la raison et le témoignage ou la foi humaine. Il pose les fondements de la certitude

[1] *Encyclop.*, art. ESPACE, TEMPS.

et en détermine les conditions. Il expose les notions des idées, des nombres, du temps, de l'éternité, de l'espace. Il constate la grandeur et la faiblesse de l'entendement, et marque les différences qui distinguent les songes de la veille.

Il étudie avec un soin particulier la nature et les lois de la volonté et du libre arbitre, et rend sensible la force de la chaîne que forme l'habitude. Il fait connaître la fin de l'homme, qui est Dieu, et signale ces deux causes qui détournent l'homme de sa fin : l'ignorance et la concupiscence. Il rappelle que ces deux causes sont combattues par la conscience, qui révèle et applique la loi morale gravée dans notre nature. Il classe et décrit les vertus, les passions, et enseigne que le genre humain est perfectible.

Après avoir étudié l'homme en lui-même, saint Augustin le considère dans ses rapports avec ses semblables, et il recherche l'origine du pouvoir social, de la propriété, caractérise le patriotisme, examine si l'application de la peine capitale et l'emploi de la question sont légitimes, si l'esclavage est permis, si la liberté de conscience doit être accordée ou refusée. Dans les pensées philosophiques qui ont Dieu pour objet, saint Augustin répond à ces trois questions : Y a-t-il un Dieu? Qu'est-ce que Dieu ? Comment arrive-t-on à la connaissance de Dieu ?

Quand saint Augustin porte son attention sur l'univers, il traite les questions qui regardent la création, l'âme du monde, les astres, les intelligences supérieures

à l'homme, la génération spontanée, l'unité de la race humaine, la nature des animaux et leurs rapports avec l'homme.

VIII

Saint Augustin appliqua donc son génie à toutes les grandes questions philosophiques et les éclaira plus ou moins de sa lumière. Mais on doit à la vérité de reconnaître que l'on peut justement lui adresser quelques observations critiques. Saint Augustin, n'ayant pas réuni en corps de doctrine ses principes de philosophie, n'a donné quelquefois sur des matières importantes que des aperçus incomplets. Dans des ouvrages qu'il a laissés inachevés, on est arrêté par des subtilités obscures. Il a subi l'influence de son siècle, en développant avec complaisance les interprétations mystiques des nombres. Quoiqu'il ne partage pas toutes les erreurs physiques de ses contemporains, sa connaissance de la nature n'est guère plus exacte que celle que l'on avait de son temps.

Cependant, malgré ces taches, son génie brille d'un vif éclat. Il est, sous de nombreux rapports, supérieur à tous les philosophes de l'antiquité. Les admirateurs des Pères, quand ils veulent lui assigner le rang qu'il doit occuper en sa qualité de philosophe, sont embarrassés. Leur opinion flotte incertaine entre l'évêque d'Hippone et saint Thomas d'Aquin, l'*ange de l'école*, de même que l'opinion de l'antiquité hésitait entre Platon et Aristote. Que l'on nous permette de manifester notre

préférence : elle est acquise à saint Augustin [1]. Au reste, son influence philosophique est incontestable ; une grande gloire lui a été réservée. Il a inspiré Claudien Mamert [2] et saint Anselme [3] ; il a devancé Des-

[1] Saint Thomas invoque souvent l'autorité de saint Augustin, mais il n'est pas son disciple. La méthode de ces deux grands philosophes est différente ; leur point de départ n'est pas le même : saint Augustin s'élève de la connaissance de nous-mêmes à la connaissance de Dieu ; saint Thomas descend de la connaissance de Dieu à la connaissance de l'homme.

[2] Du Pin analyse les trois livres de Claudien Mamert sur la *nature de l'âme*, et fait la réflexion suivante : « Je n'ai rien ajouté aux principes de Mamertus, et me suis presque toujours servi de ses propres termes, ce que je remarque ici, parce que sa philosophie a tant de rapport avec les méditations d'un célèbre philosophe moderne (Descartes), que l'on pourrait croire que je l'ai plutôt prise de celui-ci que de Mamertus, ou du moins que j'y ai donné quelque air nouveau. Cela n'est pas ainsi ; c'est la vérité même qui a fait rencontrer ces deux philosophes. Comme ils avaient tous deux l'esprit juste et géomètre, ils ont suivi les mêmes routes, ils ont donné dans les mêmes principes, et, s'étant défaits des préjugés de la nature et de l'enfance, ils ont compris ce que c'était que l'âme et quelle idée on devait avoir d'une substance spirituelle. La seule différence qu'il y a entre eux est que Mamertus étend, professe et discute des principes que ce philosophe s'est contenté de proposer comme des vérités assez sensibles. » (*Nouv. biblioth.*, v° siècle, tom. III, pag. 543.)

[3] On trouvera les diverses opinions sur les rapports de saint Anselme avec saint Augustin et avec Descartes, dans ces quatre ouvrages : *De varia S. Anselmi in proslogio argumenti fortuna*, par M. Em. Saisset ; *Le rationalisme chrétien*, par M. Bouchitté ; *Saint Anselme*, par M. Ch. de Rémusat ; *De la connaissance de Dieu, ou monologue et prosloge*, etc., par M. Ubaghs.

cartes et Leibnitz ; il a eu pour disciples Malebranche[1], Bossuet et Fénelon.

Nos études sont terminées; mais nous n'avons pas exposé toutes les richesses de la philosophie de saint Augustin. C'est une mine qui sera toujours exploitée avec profit. L'histoire indique à la méditation les ouvrages de quelques philosophes dont la gloire sera immortelle. L'antiquité païenne offre Platon et Aristote ; le christianisme, saint Augustin et saint Thomas; les temps modernes, Descartes et Leibnitz.

[1] Malebranche a quelquefois altéré la doctrine du maître.





APPENDICE DES 2e ET 3e PARTIES

TEXTES.

(A) *De civit. Dei*, lib. XI, cap. XXVI, tom. VII. — Et sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse diligimus. In his tribus quæ dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat... Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium : Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum qui fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse si fallor? Qui igitur essem qui fallerer, etiam si fallor, procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem ut etiam in eo quod me novi nosse, non fallor. Sicut enim novi me esse, ita novi etiam hoc ipsum nosse me. Eaque duo cum amo, eumdem quoque amorem quiddam tertium nec imparis æstimationis eis quas novi rebus adjungo. Neque enim fallor amare me, cum in his quæ amo non fallar, quanquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderer, et recte prohiberer ab amoro falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero illa vera atque certa sint, quis dubitet quin eorum quæ amantur, et ipse amor verus et certus est?

(B) *De ver. relig.*, cap. XXXIX, tom. I. — Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est : de vero igitur certus est. Omnis igitur qui

utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare.

(C) *De lib. arbit.*, lib. II, cap. III, n. 7, tom. I. — Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te. Intelligisne ista duo esse verissima?... Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intelligere te.

(D) *Epist. XIII*, n. 3, tom. II. — Cum ipsum corpus verisimile sit, esse tamen in natura tale quiddam verissimum est. Ergo corpus sensibile, esse autem corpus intelligibile judicatur: non enim posset aliter percipi.

(E) *De ord.*, lib. II, cap. XVIII, n. 47. — *De lib. arbit.*, lib. II, cap. VI, n. 13, tom. I. — Duplex quæstio est : una de anima, altera de Deo... hic est ordo studiorum sapientiæ. — Corpora mutabilia esse cognoscis, et ipsam vitam qua corpus animatur, per affectus varios mutabilitate non carere manifestum est; et ipsa ratio.... mutabilis esse profecto convincitur. Quæ si... per se ipsam cernit æternum aliquid et incommutabile, simul et se ipsam inferiorem, et illum oportet Deum suum esse fateatur.

(F) *De ver. relig.*, cap. XXXV, tom. I. — Quod si hæc intueri palpitat mentis aspectus, quiescite, nolite certare nisi cum consuetudine corporum, ipsam vincite, et victa erunt omnia.

De ord., lib. II, cap. XIV, tom. I. — Ne de alto caderet (ratio), quæsivit gradus, atque ipsa sibi viam per suas possessiones ordinemque molita est. Desiderabat enim pulchritudinem,

quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri; impediebatur a sensibus. Itaque in eos ipsos paululum aciem torsit.

(G) *De civit. Dei*, lib. XXII, cap. XXII, tom. VII.—Ad quam rem etiam philosophiam prodesse dicunt docti hujus sæculi, quam Dii quibusdam paucis, ait Tullius, veram dederunt. Nec hominibus, inquit, ab his aut datum est donum majus, aut potuit ullum dari.

(H) *De divers. quæst. octog. trib.*, quæst. XLVI, tom. VI.— Sunt namque ideæ principales formæ quædam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia continentur. Et cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quælibet, sed quæ sancta et pura fuerit, hæc asseritur illi visioni esse idonea : id est, quæ illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit...... Quod si hæ rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi æternum atque incommutabile potest esse;... non solum sunt ideæ, sed ipsæ veræ sunt, quia æternæ sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent.

Soliloq., lib. I, col. 361, tom. I. — Disciplinarum quæque certissima talia sunt, qualia illa quæ sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia : Deus autem est ipse qui illustrat... Non hoc est habere oculos quod aspicere; aut item hoc est aspicere, quod videre. Ergo animæ tribus qui-

busdam rebus opus est : ut oculos habeat quibus jam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat. Oculi sani mens est ab omni labe corporis pura...

(1) *De lib. arb.*, lib. II, cap. XVI, n. 42, tom. I. — Intuere cœlum et terram et mare, et quæcumque in eis... formas habent, quia numeros habent : adime illis hæc, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numerus ? Quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse. Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros, quibus coaptant opera sua : et tandiu manus atque instrumenta in fabricando movent, donec illud quod formatur foris, ad eam quæ intus est lucem numerorum relatum, quantum potest impetret absolutionem, placeatque per interpretem sensum interno judici supernos numeros intuenti. Quære deinde artificis ipsius membra quis moveat, numerus erit : nam moventur etiam illi numerose. Et si detrahas de manibus opus, et de animo intentionem fabricandi, motusque ille membrorum ad delectationem referatur, saltatio vocabitur. Quære ergo quid in saltatione delectet ; respondebit tibi numerus : Ecce sum. Inspice jam pulchritudinem formati corporis ; numeri tenentur in loco. Inspice pulchritudinem mobilitatis in corpore ; numeri versantur in tempore. Intra ad artem unde ista procedunt, quære in ea tempus et locum ; numquam erit, nusquam erit ; vivit in ea tamen numerus : nec ejus regio spatiorum est, nec ætas dierum ; et discendæ arti tamen cum se accommodant, qui se artifices fieri volunt, corpus suum per loca et tempora movent, animum vero per tempora : accessu quippe temporis peritiores fiunt. Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas : jam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis : quæ si adhuc languidiorem adspectum tuum reverberat, refer oculum mentis in illam viam, ubi se ostendebat hilariter. Memento sane distulisse te visionem quam fortior saniorque repetas.

(J) *De vera relig.*, cap. XXXII, tom. I.—Si quæram ab artifice, uno arcu constructo, cur alterum parem contra in altera parte moliatur, respondebit, credo : Ut paria paribus ædificii membra respondeant. Porro si pergam quærere , id ipsum cur eligat, dicet hoc decere, hoc esse pulchrum, hoc delectare cernentes; nihil audebit amplius. Inclinatus enim recumbit oculis, et unde pendeat non intelligit. At ego virum intrinsecus oculatum, et invisibiliter videntem non desinam commonere cur ista placeant, ut judex esse audeat ipsius delectationis humanæ. Ita enim superfertur illi, nec ab ea tenetur, dum non secundum ipsam, sed ipsam judicat. Et prius quæram utrum ideo pulchra sint, quia delectant ; an ideo delectent, quia pulchra sunt. Hic mihi sine dubitatione respondebitur, ideo delectare, quia pulchra sunt. Quæram ergo deinceps, quare sint pulchra; et si titubabitur, subjiciam , utrum ideo quia similes sibi partes sunt, et aliqua copulatione ad unam convenientiam rediguntur.

Quod cum ita esse compererit, interrogabo utrum hanc ipsam unitatem , quam convincuntur appetere , summe impleant, an longe infra jaceant, et eam quodammodo mentiantur? Quod si ita est,... flagitabo ut respondeat , ubi videat ipse unitatem hanc, aut unde videat : quam si non videret, unde cognosceret et quid imitaretur corporum species, et quid implere non posset?... Istis oculis corporeis non nisi corporalia vides : mente igitur eam videmus. Sed ubi videmus ? Si hoc loco esset ubi corpus nostrum est, non eam videret, qui hoc modo in Oriente de corporibus judicat. Non ergo ista continetur loco , et cum adest ubicumque judicanti, nusquam est per spatia locorum, et per potentiam nusquam non est.

(K) *De ord.*, lib. II, cap. XI, n. 33, tom. I.—Tenemus quantum investigare potuimus quædam vestigia rationis in sensibus, et quod ad visum atque auditum pertinet, in ipsa etiam voluptate. Alii vero sensus non in voluptate sua, sed propter aliquid aliud solent hoc nomen exigere : id autem est rationalis animantis

factum propter aliquem finem. Sed ad oculos quod pertinet, in quo congruentia partium rationabilis dicitur, pulchrum appellari solet. Quod vero ad aures, quando rationabilem concentum dicimus, cantumque numerosum rationabiliter esse compositum, suavitas vocatur proprio jam nomine. Sed neque in pulchris rebus cum nos color illicit, neque in aurium suavitate cum pulsa chorda quasi liquide sonat atque pure, rationabile illud dicere solemus. Restat ergo ut in istorum sensuum voluptate id ad rationem pertinere fateamur, ubi quædam dimensio est atque modulatio.

(L) *De civit. Dei*, lib. XII, cap. XV, col. 314, tom. VII. — Neque et ipsa tempora creata esse negabimus, quamvis omni tempore tempus fuisse nemo ambigat. Nam si non omni tempore fuit tempus, erat ergo tempus, quando nullum erat tempus? Quis hoc stultissimus dixerit? Possumus enim recte dicere: Erat tempus, quando non erat Roma; erat tempus, quando non erat Jerusalem; erat tempus, quando non erat Abraham; erat tempus, quando non erat homo, et si quid hujusmodi. Postremo...... possumus dicere: erat tempus, quando non erat mundus. At vero : erat tempus, quando nullum erat tempus, tam inconvenienter dicimus, ac si quisquam dicat: erat homo, quando nullus erat homo; aut: erat iste mundus, quando iste non erat mundus. Si enim de alio atque alio intelligatur, potest dici aliquo modo, hoc est, erat alius homo, quando non erat iste homo. Sic ergo, erat aliud tempus, quando non erat hoc tempus, recte possumus dicere : at vero, erat tempus, quando nullum erat tempus, quis vel insipientissimus dixerit?

(M) *Conf.*, lib. XI, cap. XX, n. 26, tom. I. — Nec proprie dicitur, tempora sunt tria, præteritum, præsens et futurum; sed fortasse proprie diceretur, tempora sunt tria : præsens de

præteritis, præsens de præsentibus, præsens de futuris. Sunt enim hæc in anima tria quædam, et alibi ea non video. Præsens de præteritis memoria, præsens de præsentibus contuitus, præsens de futuris exspectatio. Si hæc permittimur dicere, tria tempora video, fateorque tria sunt. Dicatur etiam, tempora sunt tria : præteritum, præsens et futurum, sicut abutitur consuetudo, dicatur : ecce non curo, nec resisto, nec reprehendo, dum tamen intelligatur quod dicitur, neque id quod futurum est, esse jam, neque id quod præteritum est. Pauca sunt enim quæ proprie loquimur, plura non proprie ; sed agnoscitur quid velimus.

(N) *Confess.*, lib. XI, cap. XXVI, tom. I. — Ipsum tempus unde metior? An tempore breviore metimur longius, sicut spatio cubiti spatium transtri? Sic enim videmus spatio brevis syllabæ metiri spatium longæ syllabæ, atque id duplum dicere. Ita metimur spatia carminum spatiis versuum, et spatia versuum spatiis pedum, et spatia pedum spatiis syllabarum, et spatia longarum spatiis brevium, non in paginis (nam eo modo loca metimur, non tempora); sed cum voces pronuntiando transeunt, et dicimus, longum carmen est, nam tot versibus contexitur ; longi versus, nam tot pedibus constant ; longi pedes, nam tot syllabis tenduntur ; longa syllaba, nam dupla est ad brevem. Sed neque ita comprehenditur certa mensura temporis, quandoquidem fieri potest ut ampliori spatio temporis personet versus brevior si productius pronuntietur, quam longior si correptius. Ita carmen, ita pes, ita syllaba. Inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cujus rei nescio; et mirum si non ipsius animi.

(O) *Confess.*, lib. XI, cap. XXVII, tom. I. — In te, anime meus, tempora metior... affectionem quam res prætereuntes in te faciunt, et cum illæ præterierint manet, ipsam metior præsentem, non eas quæ præterierunt ut fieret ; ipsam metior

cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior. Quid cum metimur silentia, et dicimus illud silentium tantum tenuisse temporis, quantum illa vox tenuit! Nonne cogitationem tendimus ad mensuram vocis, quasi sonaret, ut aliquid de intervallis silentiorum in spatio temporis renuntiare possimus? Nam et voce atque ore cessante, peragimus cogitando carmina, et versus, et quemque sermonem, motionumque dimensiones quaslibet, et de spatiis temporum quantum illud ad illud sit renuntiamus, non aliter ac si ea sonando diceremus.

(P) *Confess.*, lib. XI, cap. XXVIII, tom. I. — Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est? Aut quomodo crescit præteritum quod jam non est, nisi quia in animo qui illud agit tria sunt. Nam et exspectat et attendit et meminit, ut id quod exspectat, per id quod attendit, transeat in id quod meminerit.

(Q) *De genesi ad litt.*, cap. XIII, n. 38, tom. III, 1ª pars. — Hæc dixit tempora quæ intervallorum distinctione æternitatem incommutabilem supra se manere significant, ut signum, id est quasi vestigium æternitatis tempus appareat.

Et *De musicâ*, lib, VI, cap. XI, n. 29, col. 527, tom. I.— Quæ superiora sunt nisi illa in quibus summa, inconcussa, incommutabilis, æterna manet æqualitas? Ubi nullum est tempus, quia nulla mutabilitas est, et unde tempora fabricantur et ordinantur et modificantur, æternitatem imitantia.

(R) *Enar. in psalm. XXXVIII*, col. 314, tom. IV. — Isti ergo dies non sunt: ante abeunt pæne, quam veniant, et cum venerint, stare non possunt: jungunt se, sequuntur se, et non se tenent. Nihil de præterito revocatur: quod futurum est transiturum exspectatur; nondum habetur, dum non venit; non

petur, dum venerit. *Numerum* ergo *dierum meorum qui est*: n istum qui non est, et quod me difficilius et periculosius perturbat, et est et non est; nec esse possumus dicere quod non stat, nec non esse quod venit et transit.

(S) *De civit. Dei*, lib. XII, cap. XV, n. 2, col. 313, tom. VII. — Neque enim et ipsa tempora creata esse negabimus, quamvis omni tempore tempus fuisse nemo ambigat. Nam si non omni tempore fuit tempus, erat ergo tempus, quando nullum erat tempus? Quis hoc stultissimus dixerit?... Dicimus creatum tempus, cum ideo semper fuisse dicatur, quia omni tempore tempus fuit.... Ubi nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc et si semper fuerunt, creati sunt; nec si semper fuerunt, ideo creatori coæterni sunt. Ille enim semper fuit æternitate immutabili: isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt: tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, æternitati immutabili non potest esse coæternum.

(T) *De ver. relig.*, cap. V. — Sic enim creditur et docetur, quod est humanæ salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiæ studium, et aliam religionem.

(U) *Enar. in psalm. CXL*, n. 19, tom. IV. — *Absorpti sunt juxta petram judices eorum... juxta*, id est, comparati judices, magni, potentes, docti: ipsi dicuntur *judices eorum*, tanquam judicantes de moribus, et sententiam proferentes. Dixit hoc Aristoteles. Audiat, dixit Christus; et apud inferos contremiscit. Dixit hoc Pythagoras; dixit hoc Plato. Adjunge illos petræ, compara auctoritatem illorum auctoritati evangelicæ, compara inflatos crucifixo. Dicamus eis: Vos litteras ves-

tras conscripsistis in cordibus superborum, ille crucem suam fixit in cordibus regum... Tandiu videntur aliquid dicere, donec comparentur petræ. Propterea si inventus fuerit aliquis eorum hoc dixisse quod dixit et Christus, gratulamur illi, non sequimur illum.

Serm. CLXXVII, De verb. Apost.; 1 Timoth. 6, n. 2, tom. V. — Quid autem interest inter philosophos, verbi gratia, accusantes avaritiam, et apostolos eamdem ipsam accusantes?... *Tu autem, homo Dei, hæc fuge; sectare vero justitiam, fidem, caritatem, cum his qui invocant nomen Domini de corde puro.* Talia nullus dixit illorum. Longe est a crepantibus buccis soliditas pietatis.

(V) *Epist. CXVIII*, n. 32, tom. I. — Cum igitur tanta sit cæcitas mentium per illuviem peccatorum amoremque carnis, ut etiam ista sententiarum portenta, otia doctorum conterere disputando potuerint, dubitabis tu, Dioscore, vel quisquam vigilanti ingenio præditus, ullo modo ad sequendam veritatem melius consuli potuisse generi humano, quam ut homo ab ipsa veritate susceptus ineffabiliter atque mirabiliter, et ipsius in terris personam gerens, recta præcipiendo et divina faciendo, salubriter credi persuaderet, quod nondum prudenter posset intelligi?

(X) *De utilit. cred.*, cap. VII, n. 17, tom. VIII. — Puta nos adhuc neminem audisse cujuspiam religionis insinuatorem. Ecce res nova est a nobis negotiumque susceptum. Quærendi sunt, credo, hujus rei, si ulla est, professores..... Inter hos excellere famæ interim celebritate quosdam, atque omnium pæne occupatione populorum.... At absurda ibi dici videbantur. Quibus asserentibus? Nempe inimicis, qualibet causa, qualibet ratione..... Cum legerem, per me ipse cognovi. Itane est? Nulla imbutus poetica disciplina, Terentianum Maurum sine

magistro attingere non auderes. Asper, Cornutus, Donatus et alii innumerabiles requiruntur ut quilibet poeta possit intelligi, cujus carmina et theatri plausus videntur captare : tu in eos libros qui, quoquo modo se habeant, sancti tamen divinarumque rerum pleni, prope totius generis humani confessione diffamantur, sine duce irruis, et de his sine præceptore audes ferre sententiam : nec, si tibi aliqua occurrunt quæ videantur absurda, tarditatem tuam et putrefactum tabe hujus mundi animum, qualis omnium stultorum est, accusas potius quam eos qui fortasse a talibus intelligi nequeunt.

(Y) *De ord.*, lib. II, cap. IX, n. 26, tom. I. — Ad discendum necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est enim, quod in agendo anteponitur, aliud quod pluris in appetendo æstimatur. Itaque quanquam bonorum auctoritas imperitæ multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis, tamen quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus novit qualem se debeat præbere docentibus, et quali vita esse docilis possit, evenit ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus, non aperiat nisi auctoritas januam. Quam quisque ingressus sine ulla dubitatione vitæ optimæ præcepta sectatur : per quæ cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione prædita sint ea ipsa quæ secutus est ante rationem.....

(Z) *Epist. CXX*, n. 8, tom. I. — Porro autem qui vera ratione jam quod tantummodo credebat intelligit, profecto præponendus est ei qui cupit adhuc intelligere quod credit : si autem nec cupit, et ea, quæ intelligenda sunt, credenda tantummodo existimat, cui rei fides prosit ignorat. Nam pia fides sine spe et sine caritate esse non vult. Sic igitur homo fidelis debet credere quod nondum videt, ut visionem et speret et amet.

(AA) *Epist. fundam.*, cap. IV, n. 5, tom. VIII. — In catholica enim Ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cujus cognitionem pauci spiritales in hac vita perveniunt... multa sunt alia quæ in ejus gremio me justissime tenent. Tenet consensio populorum atque gentium, tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, vetustate firmata. Tenet ab ipsa sede Petri apostoli.... usque ad præsentem Episcopatum successio sacerdotum. Tenet postremo ipsum Catholicæ nomen, quod non sine causa inter tam multas hæreses sic ista Ecclesia sola obtinuit, ut eam omnes hæretici se catholicos dici velint : quærenti tamen peregrino alicui, ubi ad catholicam conveniatur, nullus hæreticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere. Ista ergo tot et tanta christiani nominis charissima vincula recte hominem tenent credentem in catholica Ecclesia, etiamsi propter nostræ intelligentiæ tarditatem vel vitæ meritum veritas nondum se apertissime ostendat. Apud vos autem ubi nihil horum est quod me invitet ac teneat, sola personat veritatis pollicitatio : quæ quidem si tam manifesta monstratur, ut in dubium venire non possit, præponenda est omnibus illis rebus, quibus in catholica teneor. Si autem tantummodo promittitur, et non exhibetur, nemo me movebit ab ea fide quæ animum meum tot et tantis nexibus christianæ religioni adstringit.

(BB) *De mor. Eccl. cath.*, cap. XXVII, tom. I. — Homo,... anima rationalis, est mortali atque terreno utens corpore.

Conf., lib. X, cap. XVII, tom. I. — Quæ natura sum? Varia, multimoda vita, et immensa vehementer.

Epist. CLXXXVII, tom. II. — Non est autem homo perfectus, si vel anima carni vel animæ ipsi mens humana defuerit.

(CC) *Epist. CLXVI*, tom. II. — Incorpoream esse animam, etsi difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor

e persuasum. Sed ne verbi controversiam vel superfluo am vel merito patiar, quoniam, cum de re constat, non est us certare de nomine : si corpus est omnis substantia vel entia vel si quid aptius nuncupatur id, quod aliquo modo t in se ipso, corpus est anima. Item si eam solam incorpoream cet appellare naturam, quæ summe incommutabilis et ique tota est, corpus est anima, quoniam tale aliquid ipsa um est. Porro si corpus non est, nisi quod per loci spatium iqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur vel movetur, ut majore sui parte majorem locum occupet, et breviore breviorem, minusque sit in parte quam in toto, non est corpus anima.

(DD) *De genes. ad litt.*, lib. VII, cap. XIV, tom. III, 1ª pars. — Cum.... accipiat anima quidquid eam corporalium non latet, ipsa vero usque adeo aliud quiddam sit ut cum vult intelligere vel divina, vel Deum, vel omnino etiam se ipsam, suasque considerare virtutes, ut aliquid veri certique comprehendat, ab hac ipsorum quoque oculorum luce se avertat, eamque ad hoc negotium non tantum nullo adjumento, verum etiam nonnullo impedimento esse sentiens, se in obtutum mentis attollat; quomodo ex eo genere aliquid est, cum ejusdem generis summum non sit nisi lumen, quod ex oculis emicat, quo illa non adjuvatur nisi ad corporeas formas coloresque sentiendos; habetque ipsa innumerabilia longe dissimilia cuncto generi corporum, quæ nonnisi intellectu atque ratione conspiciat, quo nullus carnis sensus adspirat.

(EE) *De ord.*, lib. II, cap. XIX, tom. I. — Quomodo igitur immortalis est ratio, et ego simul et rationale et mortale quiddam esse definior? An ratio non est immortalis? Sed unum ad duo, vel duo ad quatuor, verissima ratio est. Nec magis heri fuit ista ratio vera quam hodie : nec magis cras aut post annum

erit vera : nec si omnis iste mundus concidat, poterit ista ratio non esse. Ista enim semper talis est... Igitur si immortalis est ratio, et ego qui ista omnia vel discerno vel connecto, ratio sum : illud quo mortale appellor non est meum. Aut si anima non est id quod ratio, et tamen ratione utor, et per rationem melior sum : a deteriore ad melius, a mortali ad immortale fugiendum est. Hæc et alia multa secum anima bene erudita loquitur, atque agitat... Gradatim se et ad mores vitamque optimam non jam sola fide, sed certa ratione perducit.

(FF) *De civ. Dei*, lib. XXII, cap. XXIV, tom. VII. — Jam vero in ipso corpore, quamvis nobis sit cum belluis mortalitate commune, multisque earum reperiatur infirmius, quanta Dei bonitas, quanta providentia tanti Creatoris apparet ! Nonne ita sunt in eo loca sensuum et cætera membra disposita, speciesque ipsa ac figura et statura totius corporis ita modificata, ut ad ministerium animæ rationalis se indicet factum ? Non enim ut animalia rationis expertia prona esse videmus in terram, ita creatus est homo : sed erecta in cœlum corporis forma admonet eum quæ sursum sunt sapere. Porro mira mobilitas, quæ linguæ ac manibus attributa est, ad loquendum et scribendum apta atque conveniens, et ad opera artium plurimarum officiorumque complenda, nonne satis ostendit, quali animæ ut serviret tale sit corpus adjunctum ? Quamquam et detractis necessitatibus operandi, ita omnium partium congruentia numerosa sit, et pulchra sibi parilitate respondeat, ut nescias utrum in eo condendo major sit utilitatis habita ratio, quam decoris. Certe enim nihil creatum videmus in corpore utilitatis causa, quod non habeat etiam decoris locum.

(GG) *De quantit. animæ*, n. 68, tom. I. — Existimandum est, secto vermiculi corpore, quamquam in minore loco pars eo ipso quo pars erat viveret, non omnino animam sectam,

nec loco minore minorem esse factam, licet integri animantis membra omnia per majorem locum porrecta simul possederit. Non enim locum ipsa, sed corpus quod ab eadem agebatur, tenebat.

(HH) *Confess.*, lib. X, cap. VI, VII, tom. I. — Tu (anima) vegetas molem corporis tui, præbens ei vitam... Est alia vis qua non solum vivifico, sed etiam qua sensifico carnem meam..... jubens oculo ut non audiat, et auri ut non videat; sed illi per quem videam, huic per quam audiam.

(II) *De lib. arb.* lib. III, cap. VIII, n. 23, tom. I. — Nemo mihi videtur cum se ipsum necat, aut quolibet modo emori cupit, habere in sensu quod post mortem non sit futurus; tametsi aliquantum hoc in opinione habeat. Nam opinio aut in errore, aut in veritate ratiocinantis est, vel credentis : sensus autem aut consuetudine, ant natura valet... Cum ergo quisque credens quod post mortem non erit, intolerabilibus tamen molestiis ad totam cupiditatem mortis impellitur, et decernit atque arripit mortem, in opinione habet errorem omnimodæ defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis. Quod autem quietum est, non est nihil; immo etiam magis est quam id quod inquietum est.

(JJ) *Confess.*, lib. I, cap. VI, VII, VIII, tom. I.—Nec mater mea, vel nutrices meæ sibi ubera implebant : sed tu mihi per eas dabas alimentum infantiæ, secundum institutionem tuam et divitias usque ad fundum rerum dispositas. Tu etiam mihi dabas nolle amplius quam dabas, et nutrientibus me dare mihi velle quod eis dabas... Tunc sugere noram, et adquiescere delectationibus, flere autem offensiones carnis meæ, nihil amplius. Post et ridere cœpi, dormiens primo, deinde vigilans.... Tu itaque... qui dedisti vitam infanti, et corpus, quod ita ut

videmus mirabili sensibus, cum quibus membris, figura decoras, propter ejus universitatem atque incolumitatem omnes conatus animantis insinuasti, jubes me laudare te in istis... Iis autem quæ vellet et intra corporis aperiebatur, tanquam verbis naturalibus omnium gentium, quæ fiunt vultu et nutu oculorum, cæterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi, in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus.

(KK) *De civit. Dei*, lib. XIV, cap. XV : lib. XXI, cap. III, tom. VII, pag. 567.—Dolor carnis tantummodo offensio est animæ ex carne, et quædam ab ejus passione dissensio... Si consideremus diligentius, dolor qui dicitur corporis, magis ad animam pertinet. Animæ est enim dolere non corporis, etiam quando ei dolendi causa existit a corpore, cum in eo loco dolet ubi læditur corpus. Sicut ergo dicimus corpora sentientia, et corpora viventia, cum ab anima sit corpori sensus et vita ; ita et corpora dicimus dolentia, cum dolor corpori nisi ab anima esse non possit. Dolet itaque anima cum corpore in eo loco ejus, ubi aliquid contingit ut doleat. Dolet et sola, quamvis sit in corpore, cum aliqua causa etiam invisibili tristis est ipsa, corpore incolumi.

(LL) *Epist.* VII, tom. II.—Omnes has imagines, quas phantasias... vocas, in tria genera commodissime ac verissime distribui video. Primi generis exempla sunt, cum mihi tuam faciem, vel Carthaginem, vel familiarem quondam nostrum Verecundum, et si quid aliud manentium vel mortuarum rerum, quas tamen vidi atque sensi, in se animus format. Alteri generi subjiciuntur illa quæ putamus ita se habuisse vel ita se habere, velut cum disserendi gratia quædam ipsi fingimus nequaquam impedientia veritatem, vel qualia figuramus cum legimus historias, et cum fabulosa vel audimus vel componimus vel suspi-

camur... Unde ergo evenit ut quæ non vidimus cogitemus? Quid putas, nisi esse vim quamdam minuendi et augendi animæ insitam, quam quocumque venerit necesse est afferat secum? Quæ vis in numeris præcipue animadverti potest. Hac fit, verbi gratia, ut corvi quasi ob oculos imago constituta, quæ videlicet aspectibus nota est, demendo et addendo quædam, ad quamlibet omnino numquam visam imaginem perducatur... Licet igitur animæ imaginanti, ex his quæ illi sensus invexit, demendo et addendo, ea gignere quæ nullo sensu attingit tota, partes vero eorum, quæ in aliis atque aliis rebus adtigerat.

(MM) *Confess.*, lib. X, cap. VIII, tom. I. — Venio in campos et lata prætoria memoriæ, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cujuscemodi rebus sensis invectarum. Ibi reconditum est quidquid etiam cogitamus, vel augendo, vel minuendo, vel utcumque variando ea quæ sensus adtigerit : et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbuit et sepelivit oblivio..... Ibi enim mihi cœlum et terra et mare præsto sunt, cum omnibus quæ in eis sentire potui, præter illa quæ oblitus sum. Ibi et ipse mihi occurro, meque recolo, quid, quando, et ubi egerim, quoque modo cum agerem affectus fuerim. Ibi sunt omnia quæ, sive experta a me, sive credita memini. Ex eadem copia etiam similitudines rerum vel expertarum vel ex eis quas expertus sum creditarum alias atque alias, et ipse contexo præteritis, atque ex his etiam futuras actiones et eventa et spes et hæc omnia rursus quasi præsentia meditor.

(NN) *Confess.*, lib. X, cap. VIII, tom. I. — In tenebris atque in silentio dum habito, in memoria mea profero, si volo, colores, et discerno inter album et nigrum, et inter quos alios volo : nec incurrunt soni atque perturbant, quod per oculos haustum considero, cum et ipsi ibi sint, et quasi seorsum repositi lateant.

Nam et ipsos posco si placet, atque adsunt illico. Et quiescente lingua ac silente gutture canto quantum volo, imaginesque illæ colorum quæ nihilominus ibi sunt non se interponunt, neque interrumpunt, cum thesaurus alius retractatur qui influxit ab auribus.

(OO) *Confess.*, lib. X, cap. VIII, tom. I. — Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me. Et eunt homines admirari alta montium, et ingentes fluctus maris, et latissimos lapsus fluminum, et oceani ambitum, et gyros siderum, et relinquunt se ipsos, nec mirantur, quod hæc omnia cum dicerem, non videbam oculis, nec tamen dicerem nisi montes et fluctus et flumina et sidera quæ vidi, et oceanum quem credidi, intus in memoria mea viderem : nec ea tamen videndo absorbui quando vidi oculis; nec ipsa sunt apud me, sed imagines eorum. Et novi quid ex quo sensu corporis impressum sit mihi.

(PP) *Confess.*, lib. X, cap. XIV, tom. I.—Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet, non illo modo quo eas habet ipse animus cum patitur eas, sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriæ. Nam et lætatum me fuisse reminiscor non lætus; et tristitiam meam præteritam recordor non tristis.

(QQ) *In Joan. Evang.*, tract. XXIII, cap. V, tom. III, 2ᵃ pars. — Ecce in mente tua video aliqua duo, memoriam tuam et cogitationem tuam, id est, quasi aciem quamdam et obtutum animæ tuæ. Vides aliquid, et per oculos percipis, et commendas memoriæ : ibi est intus quod memoriæ commendasti, in abdito reconditum quasi in horreo, quasi in thesauro, quasi in secretario quodam et penetrali interiore. Cogitas aliunde, intentio tua alibi est; illud quod vidisti in memoria tua est, et non videtur a te, quia cogitatio tua in aliud intenditur.

(RR) *Epist. CXLVII*, tom. II.—Quæ cum ita sint, obsecro te, cum agitur in te ipsa hoc tam grande negotium, cum ab exterioribus interiora distinguis, atque illa istis ineffabiliter anteponis; cumque istis foris relictis, in illis intrinsecus demoraris, et ea suis quibusdam incorporalibus finibus metiendo judicas, in nulla te putas, an in aliqua luce versari? Ego enim existimo quod tanta tibi et talia, tam vera, tam clara, tam certa videri sine luce non possunt. Ipsam igitur lucem, in qua illa cuncta perspicis, intuere; et vide utrum ad eam possit accedere ullus corporeorum radius oculorum : profecto non potest.

(SS) *Epist. CXLVII*, n. 21, tom. II, col. 481.—Totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici possunt.

(TT) *De civit. Dei*, lib. XI, cap. XXIX, tom. VII, col. 295.—Multum enim differt utrum in ea ratione cognoscatur aliquid secundum quam factum est, an in se ipso. Sicut aliter scitur rectitudo linearum seu veritas figurarum, cum intellecta conspicitur, aliter cum in pulvere scribitur; et aliter justitia in veritate incommutabili, aliter in anima justi.

(UU) *Epist. CXLVII*, n. 3, tom. II.—Credimus videri Deum, non quia videmus, vel per oculos corporis sicut videmus hunc solem, vel mentis obtuitu sicut se quisque interius videt viventem, videt volentem, videt quærentem, videt scientem, videt nescientem. Mente conspici dixi... quomodo autem Deus videatur nescias.

(VV) *Cont. acad.*, lib. II, cap. VI, VII, tom. I.—Si quisquam fratrem tuum visum patris tui similem esse affirmet, ipsumque tuum patrem non noverit, nonne tibi insanus, aut ineptus videbitur? — .... Quid.... si ille fratris mei visor fama compertum

habeat eum esse similem patris, potest insanus aut ineptus esse si credit? Stultusne, inquam, saltem dici potest? Non continuo, inquit, nisi se id scire — contenderit. Nam si ut probabile sequitur quod crebra fama jactavit, nullius temeritatis argui potest. Tum ego: Rem ipsam paulisper consideremus et quasi ante oculos constituamus. Ecce fac illum nescio quem hominem quem describimus esse præsentem : advenit alicunde frater tuus; ibi iste, Cujus hic, puer filius? Respondetur: Cujusdam Romaniani. At hic: Quam patri similis est, quam ad me hoc non temere fama detulerat. Hic tu, vel quis alius: Nosti enim Romanianum, bone homo? Non novi, inquit: tamen similis ejus mihi videtur. Poterit nequisquam risum tenere? ... Ergo quid sequatur vides... Ipsa res clamat similiter ridendos esse academicos tuos, qui se in vita veri similitudinem sequi dicunt, cum ipsum verum quid sit, ignorent.

(XX) *De fide rerum quæ non videntur.* tom. VI. — Si auferatur hæc fides de rebus humanis, quis non adtendat quanta earum perturbatio, et quam horrenda confusio subsequatur? Quis enim mutua caritate diligetur ab aliquo, cum sit invisibilis ipsa dilectio, si quod non video, credere non debeo? Tota itaque peribit amicitia, quia nonnisi mutuo amore constat. Quid enim ejus poterit ab aliquo recipere, si nihil ejus creditum fuerit exhiberi? Porro amicitia pereunte, neque connubiorum neque cognationum et affinitatum vincula in animo servabuntur, quia et in his utique amica consensio est.

(XX) *De ordine*, lib. II, cap. IX, n. 26, tom. I. — Ad discendum necessario dupliciter ducimur auctoritate et ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est enim quod in agendo anteponitur, aliud quod pluris in appetendo æstimatur.

(XX) *De mor. Eccl. cath.*, cap. II, n. 3, tom. I, col. 688. —

Naturæ quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem præcedat auctoritas. Nam infirma ratio videri potest, quæ cum reddita fuerit, auctoritatem postea, per quam firmetur, assumit.

(YY) *De utilit. credendi*, cap. XI, tom. VIII.—Tria sunt velut finitima sibimet in animis hominum distinctione dignissima, intelligere, credere, opinari. Quæ si per se ipsa considerentur, primum semper sine vitio est, secundum aliquando cum vitio, tertium nunquam sine vitio..... Opinari autem duas ob res turpissimum est ; quod et discere non potest, qui sibi jam se scire persuasit, si modo illud disci potest ; et per se ipsa temeritas non bene affecti animi signum est... Quod intelligimus, debemus rationi ; quod credimus, auctoritati ; quod opinamur, errori. Sed intelligens omnis etiam credit ; credit omnis et qui opinatur : non omnis qui credit intelligit, nullus qui opinatur intelligit...

(ZZ) *Epist IX*, n. 3, 4, 5, tom. II.—Arbitror enim omnem motum animi aliquid facere in corpore. Id autem usque ad nostros exire sensus, tam hebetes, tamque tardos, cum sunt majores animi motus; velut cum irascimur, aut tristes, aut gaudentes sumus. Ex quo licet conjicere, cum etiam cogitamus aliquid, neque id nobis in corpore apparet, apparere tamen posse... Hac autem assiduitate irascendi fel crescere etiam medici affirmant. Cremento autem fellis rursus et facile ac prope nullis causis exsistentibus irascimur. Ita quod suo motu animus fecit in corpore, ad eum rursus commovendum valebit... Igitur ea quæ, ut ita dicam, vestigia sui motus animus figit in corpore, possunt et manere, et quemdam quasi habitum facere, quæ latenter cum agitata fuerint et contrectata... ingerunt nobis cogitationes et somnia : atque id fit mira facilitate.

(AAA) *Tract. in Evang. Joan.*, tract. VIII, cap. II, tom. III,

2ª pars. — Animam humanam, cui tribuit Deus intellectum cognoscendi Creatorem suum, dignoscendi et distinguendi inter bonum et malum, hoc est, inter justum et injustum.

(BBB) *De ordine*, lib. II, cap. XII, tom. I. — Namque illud quod in nobis est rationale, id est, quod ratione utitur,... quia naturali quodam vinculo in eorum societate adstringebatur, cum quibus illi erat ratio ipsa communis, nec homini homo firmissime sociari posset nisi colloquerentur, atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, vidit esse imponenda rebus vocabula, id est, significantes quosdam sonos : ut quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur. Sed audiri absentium verba non poterant : ergo illa ratio peperit litteras, notatis omnibus oris ac linguæ sonis atque discretis. Nihil autem horum facere poterat, si multitudo rerum sine quodam defixo termino infinite patere videretur. Ergo utilitas numerandi magna necessitate animadversa est. Quibus duobus repertis, nata est illa librariorum et calculorum professio, velut quædam grammaticæ infantia, quam Varro litterationem vocat; græce autem quomodo appelletur, non satis in præsentia recolo.

(CCC) *In Joan. Evang.*, tract. XX, cap. V, n. 12. — Compara corpora ipsi animo... absit, nec digneris comparare. Compara illum fulgori solis, lunæ, stellarum ; major fulgor est animi. Primo celeritatem animi ipsius vide, vide si non vehementior scintilla est animi cogitantis quam splendor solis lucentis. Solem orientem tu vides animo, motus ipsius quam tardus est ad animum tuum !... Ab ortu ad occidentem venturus est; jam ex alia parte cras oritur. Ubi hoc fecit cogitatio tua, adhuc ille tardus est, et tu omnia peragrasti ; magna ergo res est animus.

(DDD) *De spirit. et litt.*, cap. XXXI, tom. X. — Cum enim

duo quædam sint velle et posse, unde nec qui vult continuo potest, nec qui potest continuo vult; quia sicut volumus aliquando quod non possumus, sic etiam possumus aliquando quod nolumus. Neque enim dici solet quispiam potestate fecisse, si quid fecit invitus. Quamquam si subtilius advertamus, etiam quod quisque invitus facere cogitur, si facit, voluntate facit: sed quia mallet aliud, ideo invitus, hoc est, nolens facere dicitur. Malo quippe aliquo facere compellitur, quod volens evitare vel a se removere, facit quod cogitur. Nam si tanta voluntas sit, ut malit hoc non facere quam illud non pati, cogenti procul dubio resistit, nec facit. Ac per hoc si facit, non quidem plena et libera voluntate, sed tamen non facit nisi voluntate.

(EEE) *De liber. arb.*, lib. II, cap. I, tom. I. — Si homo aliquod bonum est, et non posset nisi cum vellet recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est. Satis ergo causæ est cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere. Ad hoc autem datam vel hinc intelligi potest, quia si quis ea usus fuerit ad peccandum, divinitus in eum vindicatur. Quod injuste fieret, si non solum ut recte viveretur, sed etiam ut peccaretur, libera esset voluntas data.

(FFF) *De continent.*, cap. V, tom. VI. — Quid enim malignius his verbis quibus malus malum se negat, etiam de opere malo convictus quod negare non valeat? Et quoniam factum non potest tegere, nec benefactum potest dicere, et a se factum videt patere, quærit in alium referre quod fecit, tanquam inde possit auferre quod metuit. Nolens se esse reum, addit potius ad reatum, et sua excusando, non accusando peccata, ignorat non se pœnam removere sed veniam.

(GGG) *De continent.*, cap. VIII, tom. VI. — Et bonum sit, cum id quod male libet, vincente bona delectatione non fit.

(HHH) *De spirit. et litt.*, cap. XXVIII, tom. X.— Impiorum, nec Deum verum veraciter justeque colentium, quædam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audimus, quæ secundum justitiæ regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus ; quamquam si discutiantur quo fine fiant, vix inveniuntur quæ justitiæ debitam laudem defensionemve mereantur. Verumtamen quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitæ suæ facere aliqua legis vel sapere.

(III) Aug. Quid ergo, si tu præscires peccaturum esse aliquem, non esset necesse ut peccaret?

Evod. Immo necesse esset ut peccaret, non enim aliter esset præscientia mea, nisi certa præscirem.

Aug. Non igitur quia Dei præscientia est, necesse est fieri quæ præscierit, sed tantummodo quia præscientia est, quæ si non certa præcognoscit, utique nulla est.

Evod. Consentio, sed quorsum ista?

Aug. Quia, nisi fallor, non continuo tu peccare cogeres, quem peccaturum esse præscires, neque ipsa præscientia tua peccare eum cogeret, quamvis sine dubio peccaturus esset : non enim aliter id futurum esse præscires. Sicut itaque non sibi adversantur hæc duo, ut tu præscientia tua noveris, quod alius sua voluntate facturus est ; ita Deus neminem ad peccandum cogens, prævidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt.... Sicut enim tu memoria tua non cogis facta esse, quæ præterierunt ; sic Deus præscientia sua non cogit facienda, quæ futura sunt. Et sicut tu quædam quæ fecisti meministi, nec tamen quæ meministi omnia fecisti ; ita Deus omnia quorum ipse auctor est præscit, nec tamen omnium quæ præscit ipse auctor est.... Fateamur... ejus pertinere.... ad justitiam, ut peccatum, quia

voluntate committitur, ita judicio ejus impune non fiat, sicut præscientia non cogitur fieri.

— *Conf.*, lib. VIII, cap. IX, tom. I. — Imperat animus ut velit animus, nec alter est, nec facit tamen. Unde hoc monstrum, et quare istud? Imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret nisi vellet, et non fit quod imperat. Sed non ex toto vult; non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum vult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non vult. Quoniam voluntas imperat ut sit voluntas, nec alia sed ipsa. Non utique plena imperat, ideo non est quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret ut esset, quia jam esset. Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed ægritudo animi est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine prægravatus. Et ideo sunt duæ voluntates, quia una earum tota non est, et hoc adest alteri quod deest alteri.

(KKK) *De civit. Dei*, lib. XII, cap. V. — Naturæ omnes, quoniam sunt, et ideo habent modum suum, speciem suam, et quamdam secum pacem suam, profecto bonæ sunt. Et cum ibi sunt, ubi esse per naturæ ordinem debent, quantum acceperunt, suum esse custodiunt. Et quæ semper esse non acceperunt, pro usu motuque rerum, quibus Creatoris lege subduntur, in melius deteriusve mutantur, in eum divina providentia tendentes exitum, quem ratio gubernandæ universitatis includit; ita ut nec tanta corruptio, quanta usque ad interitum naturas mutabiles mortalesque perducit, sic faciat non esse quod erat, ut non inde fiat consequenter quod esse debeat. Quæ cum ita sint, Deus qui summe est, atque ob hoc ab illo facta est omnis essentia, quæ non summe est (quia neque illi æqualis esse deberet, quæ de nihilo facta esset; neque ullo modo esse posset, si ab illo facta non esset), nec ullorum vitiorum offensione vituperandus, et omnium naturarum consideratione laudandus est.

(LLL) *De civit. Dei*, lib. XII, cap. VI. — Hujus porro malæ voluntatis causa efficiens si quæratur, nihil invenitur... Cum enim se voluntas relicto superiore (bono) ad inferiora convertit, efficitur mala; non quia malum est quo se convertit, sed quia perversa est ipsa conversio... Hanc igitur consensionem,... quæ in eo res fecerit, quærimus... Si enim dixerimus quod ipse eam fecerit, quid erat ipse ante voluntatem malam nisi natura bona, cujus auctor Deus, qui est incommutabile bonum? Qui ergo dicit eum... ipsum sibi fecisse voluntatem malam, quia utique bonus ante voluntatem malam fuerit, quærat cur eam fecerit, utrum quia natura est, an quia ex nihilo facta est, et inveniet voluntatem malam non ex eo esse incipere quod natura est, sed ex eo quod de nihilo natura facta est. Nam si natura causa est voluntatis malæ, quid aliud cogimur dicere, nisi a bono fieri malum, et bonum esse causam mali, si quidem a natura bona fit voluntas mala? Quod unde fieri potest, ut natura bona, quamvis mutabilis, antequam habeat voluntatem malam, faciat aliquid mali, hoc est, ipsam voluntatem malam?

(MMM) *Tract. XXIII, in Joan.*, cap. V, n. 5, tom. III, 2ª pars. — Insinuavit nobis (Dominus Jesus)... beatitudinem... qua fit beata ipsa anima, non fieri nisi participatione illius vitæ semper vivæ, incommutabilis, æternæque substantiæ quæ Deus est; ut quomodo anima quæ inferior Deo est, id quod ipsa inferius est, hoc est, corpus, facit vivere, sic eamdem animam non facit beate vivere, nisi quod ipsa anima est superius. Superior namque anima quam corpus, et superior quam anima Deus... Non participatione sanctæ animæ fit beata infirma anima;... sed si quærit beata esse infirma anima, quærat unde beata sit sancta anima... His præmissis atque firmissime constitutis, animam rationalem non beatificari nisi a Deo.

(NNN) *Epist. III*, n. 4, tom. II. — Postremo etiamsi moritur

animus, quod nullo modo posse fieri video, non esse tamen beatam vitam in lætitia sensibilium.... satis exploratum est.

(OOO) *In psalm. LXXXIV*, v. 9. — Aut date mihi hominem qui nihil tentationis patitur in carne sua, et possit mihi dicere quia jam pax est. Nihil quidem tentationis forte patitur in illicitis voluptatibus; saltem suggestiones ipsas patitur... Sed ecce jam nihil delectat illicitum, vel contra famem et sitim pugnat quotidie... pugnat contra nos lassitudo carnis, pugnat delectatio somni. Quidquid nobis providerimus ad refectionem, illic rursus inveniemus defectionem... Multum sedendo fatigatus eras; surgis, deambulando reficeris. Persevera in eo quo reficeris; multum deambulando lassaris; sedere iterum quæris.... qualis est ergo ista pax, quam hic habent homines tantis resistentibus molestiis, cupiditatibus, indigentiis, lassitudinibus.

(PPP) *Contra Julian.*, lib. IV, cap. XIV, tom. X. — Sic ignoras vel ignorare te fingis per quemlibet corporis sensum aliud esse sentiendi vivacitatem, vel utilitatem, vel necessitatem, aliud sentiendi libidinem. Vivacitas sentiendi, qua magis alius, alius minus in ipsis corporalibus rebus pro earum modo atque natura quod verum est percipit, atque id a falso magis minusve discernit. Utilitas sentiendi est per quam corpori vitæque quam gerimus, ad aliquid approbandum, vel improbandum, sumendum, vel reficiendum, appetendum vitandumve consulimus.... alimentorum sustentaculis indigemus. Si suavia non sint quæ ore sumuntur, nec sumi possunt, et nauseando sæpe respuuntur, et perniciosa sunt cavenda fastidia. Non solum ergo cibo, sed etiam cibi sapore indiget infirmitas corporis nostri, non propter exsaturandam libidinem, sed propter tuendam salutem. Cum ergo natura quodammodo poscit supplementa quæ desunt, non vocatur libido, sed fames aut sitis. Cum vero suppleta necessitate amor edendi animum sollicitat, jam libido est; jam malum est, cui cedendum non est, sed resistendum.

(QQQ) *Epist. CLV*, n. 14, tom. II.—Hinc et ille comicus:... *homo sum, humani nihil a me alienum puto.* Cui sententiæ ferunt etiam theatra tota, plena stultis indoctisque, applausisse. Ita quippe omnium affectum naturaliter adtigit societas humanorum animorum, ut nullus ibi hominum nisi cujuslibet hominis proximum se esse sentiret.

(RRR) *Epist CLI*, n. 10, tom. II. — Horrendis et pœnalibus tenebris, omnes non tantum carceres, sed etiam inferos vincit scelerati hominis conscientia.

(SSS) *Tract. in Joan.*, tract. XXXIX, cap. VIII, tom. III, 2ª pars. — Si recedat anima et fiat mala, non minuitur bonitas; si revertatur et bona fiat, non crescit bonitas. Factus est oculus tuus particeps lucis hujus et vides : clausus est, hanc lucem non minuisti; apertus est, hanc lucem non auxisti..... Si bona est anima, est bonitas apud Deum cujus est particeps anima.

(TTT) *De beat. vit.*, cap. XXXIII, tom. I. — Sapientia nihil est aliud quam modus animi, hoc est quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium, neque infra quam plenum est coarctetur.

(UUU) *De ver. relig.*, cap. LIII, tom. I. — Sed miseri homines, quibus cognita vilescunt, et novitatibus gaudent, libentius discunt quam norunt, cum cognitio sit finis discendi.

De ver. relig., cap. XLV, tom. I. — Quapropter etiam in ista corporis voluptate invenimus unde commoneamur eam contemnere; non quia malum est natura corporis, sed quia in extremi boni dilectione turpiter volutatur, cui primis inhærere finique concessum est.

(VVV) *In psalm. XXXVIII*, tom. IV. — Aliter... non potes esse perfectus, nisi scias hic te non esse posse perfectum. Hæc

ergo erit perfectio tua, sic te quædam transilisse, ut restet aliud ad quod omnibus transactis transiliendum est... Nam quisquis se jam pervenisse putat, in alto se ponit ut cadat. Quia ergo ita sapio, me et imperfectum dico et perfectum, imperfectum quidem, quia nondum aliquid accepi quod volo, perfectum autem, quia scio hoc ipsum quod mihi desit.

(XXX) *De divers. quæst. octog. trib.*, quæst. LVIII.— Sexta (ætas) ab adventu Domini usque in finem sæculi speranda est; qua exterior homo tanquam senectute corrumpitur, qui etiam vetus dicitur, et interior renovatur de die in diem.

(YYY) *Epist. CLIII*, n. 26, tom. II. — Jam si vero prudenter intueamur quod scriptum est: ***Fidelis hominis totus mundus divitiarum est, infidelis autem nec obolus;*** nonne omnes qui sibi videntur gaudere licite conquisitis, eisque uti nesciunt, aliena possidere convincimus? Hoc enim certe alienum non est, quod jure possidetur; hoc autem jure quod juste, et hoc juste quod bene. Omne igitur quod male possidetur, alienum est; male autem possidet, qui male utitur. Cernis ergo quam multi debeant reddere aliena, si vel pauci, quibus reddantur, reperiantur : qui tamen ubi ubi sunt, tanto magis ista contemnunt, quanto ea justius possidere potuerunt.... Pecunia vero et a malis male habetur, et a bonis tanto melius habetur, quanto minus amatur. Sed inter hæc toleratur iniquitas male habentium, et quædam inter eos jura constituuntur, quæ appellantur civilia; non quod hinc fiat ut bene utentes sint, sed ut male utentes minus molesti sint : donec fideles et pii, quorum jure sunt omnia..... perveniant ad illam civitatem, ubi hæreditas æternitatis est.

(ZZZ) *Enar. in psalm. CXXIV*, n. 7, tom. IV. — Contigit tibi ut christianus efficereris, et haberes dominum ho-

minem : non ideo christianus effectus es, ut dedigneris, servire. Cum enim Christo jubente servis homini, non illi servis, sed illi qui jussit.... Quantum debent divites Christo, qui illis, componit domum ! Ut si ibi fuit servus infidelis, convertat illum Christus ; et non ei dicat : Dimitte dominum tuum, jam cognovisti eum qui verus est Dominus : ille forte impius est et iniquus, tu jam fidelis et justus; indignum est ut justus et fidelis serviat iniquo et infideli. Non hoc ei dixit, sed magis, servi. Et ut corroboraret servum, hoc dixit : exemplo meo servi, prior servivi iniquis.

(AAAA) *Enar. in psalm. CXXIV*, n. 7, tom. IV.— Aliquando enim potestates bonæ sunt, et timent Deum ; aliquando non timent Deum. Julianus exstitit infidelis imperator, exstitit apostata, iniquus, idololatra : milites Christi servierunt imperatori infideli; ubi veniebatur ad causam Christi, non agnoscebant nisi illum qui in cœlo erat. Si quando volebat ut idola colerent, ut thurificarent, præponebant illi Deum ; quando autem dicebat : Producite aciem, ite contra illam gentem ; statim obtemperabant. Distinguebant Dominum æternum a domino temporali : et tamen subditi erant propter Dominum æternum, etiam domino temporali.

(BBBB) *Enar. in psalm. LXV*, tom. IV, col. 644. — Si adversus Judæos olim præcisos de radice patriarcharum extollere nos non debemus, sed timere potius, et dicere Deo: Quam timenda sunt opera tua : quanto minus non nos debemus extollere adversus recentia vulnera præcisionum?... Neque contra illos nos extollere non debemus, ne forte præcidi mereatur quem delectat insultare præcisis. Fratres, qualiscumque episcopi vox sonui vobis : rogamus vos ut caveatis, quicumque in Ecclesia estis, nolite insultare eis qui non sunt intus ; sed orate potius ut et ipsi intus sint.

— Illi in vos sæviant qui nesciunt cum quo labore verum inveniatur, et quam difficile caveantur errores. Illi in vos sæviant qui nesciunt quam rarum et arduum sit carnalia phantasmata piæ mentis serenitate superare. Illi in vos sæviant, qui nesciunt cum quanta difficultate sanetur oculus interioris hominis, ut possit intueri solem suum..... Illi in vos sæviant qui nesciunt quibus suspiriis et gemitibus fiat, ut ex quantulacumque parte possit intelligi Deus. Postremo illi in vos sæviant qui nunquam tali errore decepti sunt, quali vos deceptos vident. (*Cont. Epist. Manich.*, etc., tom. VIII, col. 151.)

(CCCC) *In Joan. Evang.*, tract. XI, cap. III, tom. III, pag. 382. — Mirantur autem, quia commoventur potestates christianæ adversus detestandos dissipatores Ecclesiæ. Non ergo moverentur? Et quomodo redderent rationem de imperio suo Deo? Intendat charitas vestra quid dicam, quia pertinet hoc ad reges sæculi christianos, ut temporibus suis pacatam velint matrem suam Ecclesiam, unde spiritualiter nati sunt.

(DDDD) *Epist. CLXXXV*, n. 21, tom. II, col. 651.—Melius est quidem (quis dubitaverit?) ad Deum colendum doctrina homines duci, quam pœnæ timore vel dolore compelli. Sed non quia isti meliores sunt, ideo illi qui tales non sunt, negligendi sunt. Multis enim profuit (quod experimentis probavimus et probamus) prius timore vel dolore cogi, ut postea possent doceri, aut quod jam verbis didicerant, opere sectari. Proponunt nobis quidam sententiam cujusdam sæcularis auctoris qui dixit: *Pudore et liberalitate liberos retinere satius esse credo, quam metu.* Hoc quidem verum est, sed sicut meliores sunt quos dirigit amor, ita plures sunt quos corrigit timor. Nam ut de ipso auctore istis respondeatur, apud illum etiam legunt: *Tu nisi malo coactus, recte facere nescis.*

— *Epist. CLXXXV*, n. 33, tom. II, pag. 657. — Si

duo aliqui in una domo habitarent, quam certissime sciremus esse ruituram, nobisque id prænuntiantibus nollent credere, atque in ea permanere persisterent; si eos inde possemus eruere vel invitos, quibus imminentem illam ruinam postea demonstraremus, ut redire ulterius sub ejus periculum non auderent, puto nisi faceremus, non immerito crudeles dijudicaremur. Porro si unus illorum nobis diceret: quando intraveritis eruere nos, me ipsum continuo trucidabo; alter autem nec exire quidem inde, nec erui vellet, sed neque negare se auderet; quid eligeremus, utrum ambos ruinæ opprimendos relinquere, an uno saltem per misericordem nostram operam liberato, alterum non nostra culpa, sed sua potius interire? Nemo est tam infelix qui non quid fieri in talibus causis oporteat, facillime judicet.

(EEEE) *Enar. in psalm. LII*, n. 2, tom IV. — Difficile est ut incurramus in hominem qui dicat in corde suo : Non est Deus; tamen sic pauci sunt, ut inter multos timendo hoc dicere, in corde suo dicant, quia ore dicere non audent. . rarum hominum genus est qui dicant in corde suo: Non est Deus.

In Joan. Evang., tract. CVI, n. 4, tom. III. — Nam quod Deus dicetur universæ creaturæ... non omni modo esse potuit hoc nomen ignotum. Hæc est enim vis veræ divinitatis ut creaturæ rationali jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem.

(FFFF) *Tract. VII, in Joan. Evang.*, tract. II, tom. IV. — Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicetur de Deo... quæris congruum nomen et non invenis; quæris quoquomodo dicere, omnia invenis... Quid est quod est, nisi quod transcendit omnia quæ sic sunt ut non sint?... Quis, quomodocumque in-

...derit vires mentis suæ, ut adtingat quomodo potest id quod ..., ad id quod te utcumque mente adtigerit, possit pervenire? ... est enim tanquam videat quisque de longe patriam, et mare interjaceat : videt quo eat, sed non habet qua eat... sic... interjacet mare hujus sæculi qua imus, etsi jam videmus quo imus : nam multi nec quo eant vident.

(GGGG) *De civit. Dei*, lib. XII, cap. XXV, tom. VII.—Cum enim alia sit species quæ adhibetur extrinsecus cuicumque materiæ corporali, sicut operantur homines figuli et fabri, atque id genus opifices qui etiam pingunt et effingunt formas similes corporibus animalium : alia vero quæ intrinsecus efficientes causas habent de secreto et occulto naturæ viventis atque intelligentis arbitrio, quæ non solum naturales corporum species, verum etiam ipsas animantium animas, dum non sint, facit; supradicta illa species artificibus quibusque tribuatur. Hæc autem altera non nisi uni artifici creatori et conditori Deo, qui mundum ipsum... sine ullo mundo... fecit... Non solum igitur agricolas, non dicimus fructuum quorumcumque creatores,... sed ne ipsam quidem terram, quamvis mater omnium fecunda videatur... Ipsas omnino naturas,... non facit nisi summus Deus. Cujus occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili præsentia facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcumque est... Si urbem Romam et urbem Alexandriam non fabros et architectos, sed reges quorum voluntate, consilio et imperio fabricatæ sunt, illam Romulum, illam Alexandrum habuisse dicimus conditores; quanto potius nonnisi Deum debemus conditorem dicere naturarum, qui neque ex ea materia facit aliquid quam ipse non fecerit, nec operarios habet, nisi quos ipse creaverit; et si potentiam suam, ut ita dicam, fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt, sicut antequam fierent, non fuerunt.

(HHHH) *De genes. ad litt.*, lib. V, cap. XVII, tom. III,

1ª pars. — Hæc antequam fierent, utique non erant. Quomodo ergo Deo notæ erant quæ non erant? Et rursus, quomodo ea faceret quæ sibi nota erant. Non enim quidquam fecit ignorans... Proinde antequam fierent et erant et non erant. Erant in Dei scientia, non erant in sua natura.

(IIII) *De genes. ad. litt.*, lib. IV, cap. XXXIII, XXXV, tom. III, 1ª pars. — Neque enim et ipsa gradibus attingit, aut tanquam gressibus pervenit. Quapropter quoniam facilis ei et efficacissimus motus est, tam facile Deus condidit omnia,... ut hoc quod nunc temporalibus intervallis ea moveri videmus ad peragenda quæ suo cuique generi competunt, ex illis insitis rationibus veniat, quas tanquam seminaliter sparsit Deus... hos numeros tempora peragunt quos, cum crearentur, non temporaliter acceperunt.

— *De genes. ad. litt.*, lib. V, cap. XVI, n. 34, tom. III, 1ª pars. — Propinquior nobis est qui fecit, quam multa quæ facta sunt. In illo enim vivimus et movemur et sumus : istorum autem pleraque remota sunt a mente nostra propter dissimilitudinem sui generis, quoniam corporalia sunt... Ex quo fit ut major ad illa invenienda sit labor, quam ad illum... Unde recte culpantur in libro sapientiæ inquisitores hujus sæculi : *Si enim tantum, inquit, potuerunt valere, ut possent destinare sæculum, quomodo ejus Dominum non facilius invenerunt?*

— *Solil.* lib. I, n. 15, tom. I. — Ergo et illa quæ in disciplinis traduntur, quæ quisquis intelligit verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quædam licet animadvertere, quod est, quod fulget, quod illuminat, ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quædam sunt, quod est, quod intelligitur, et quod cætera facit intelligi.

(LLLL) *Retract.*, lib. I, cap. XI, n. 4, tom. I.—Sed animal

esse istum mundum, sicut Plato sensit, aliique philosophi quamplurimi, nec ratione certa indagare potui, nec divinarum scripturarum auctoritate persuaderi posse cognovi. Unde tale aliquid a me dictum quo id accipi possit, etiam in libro *De immortalitate animæ* teneri dictum notavi; non quia hoc falsum esse confirmo, sed quia nec verum esse comprehendo, quod sit animal mundus. Hoc sane inconcusse retinendum esse non dubito, Deum nobis non esse istum mundum , sive anima ejus ulla, sive nulla sit. Quia si ulla est, ille qui eam fecit, est Deus noster.

(MMMM) *De immort. animæ*, cap. VII, n. 12, tom. I. — *De vera relig.*, cap. XLIII, tom. I. — Nulla præcisio perducit ad nihilum. Omnis enim pars quæ remanet, corpus est.... Potest igitur infinite cædendo infinite minus.

(NNNN) *Conf.*, lib. XIII, cap. II; lib. XII, cap. III, tom. I.— Dicant quid te promeruerunt spiritalis corporalisque natura quas fecisti in sapientia tua, ut inde penderent etiam inchoata et informia quæque in genere suo, euntia in immoderationem, et in longinquam dissimilitudinem tuam?... Aut quid te promeruit inchoatio creaturæ spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abysso.... Priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil; erat quædam informitas sine ulla specie... Spiritale informe præstantius, quam si formatum corpus esset; corporale autem informe præstantius, quam si omnino nihil esset.

(OOOO) *In Joan. Evang.*, cap. II, tract. VIII, col. 353, 354, tom. III, 2ª pars. — Cujusvis pecoris anima quo modo regit molem suam : sensus omnes exserit, oculos ad videndum, aures ad audiendum, nares ad percipiendum odorem,

oris judicium ad sapores discernendos, membra denique ipsa ad peragenda officia sua. Numquid hæc corpus et non anima, id est, habitatrix corporis agit? Nec tamen videtur oculis, et ex his quæ agit admirationem movet.

— *Ad Orosium*, etc., cap. VIII, n. 11, tom. VIII, col. 616. —Utuntur enim (bestiæ) et sensibus et sensualibus motibus ad appetenda utilia et vitanda contraria.

— *De doctrina christ.*, lib. II, cap. II, n. 3, tom. III, col. 20. —Habent etiam bestiæ quædam inter se signa, quibus produnt appetitum animi sui. Nam et gallus gallinaceus, reperto cibo, dat signum vocis gallinæ ut accurrat; et columbus gemitu columbam vocat, vel ab ea vicissim vocatur; multa hujusmodi animadverti solent.

— *Confess.*, lib. XIII, cap. II, n. 3, tom. I, col. 226.—Creato spiritui non id est vivere, quod sapienter vivere; alioquin incommutabiliter viveret.

— *Contra Pelagium*, etc., lib. II, tom. X, col. 271. — *De peccato orig.*, cap. XL, n. 46. — Bestias absit ut opinemur pœnæ damnationis obnoxias, quas justum est ut miseriæ sint expertes, quæ nec beatitudinis possunt esse participes.

— *De divers. quæst. octog. tribus*, quæst. V, tom. VI. — Animal quod caret ratione, caret scientia. Nullum autem animal quod scientia caret beatum esse potest. Non igitur cadit in animalia rationis expertia, ut beata sint.

— *De vera relig.*, cap. XI, n. 22, tom. I, col. 755. — Si ea quæ moriuntur penitus morerentur, ad nihilum sine dubio pervenirent: sed tantum moriuntur, quantum minus essentiæ participant: quod brevius ita dici potest: tanto magis moriuntur, quanto minus sunt.

— *De genes. ad litt.*, lib. XI, cap. XXIX, n. 37, tom. III, 1ª pars. — Ne quisquam..... seducatur in illam opinionem ridiculam et noxiam revolutionis animarum vel hominum in bestias, vel in homines bestiarum.

(PPPP) *De serm. Dom. in monte, secund. Matth.*, lib. I, n. 48, tom. III, 2ª pars.—Colligitur, sive dimissa fuerit, sive dimiserit, oportere illam (mulierem) manere innuptam, aut viro reconciliari.

Rursum quæritur, utrum si uxoris permissu, sive sterilis, sive quæ concubitum pati non vult, adhibuerit sibi alteram vir, non alienam, neque a viro sejunctam, possit esse sine crimine fornicationis? Et in historia quidem veteris Testamenti invenitur exemplum : sed nunc præcepta majora sunt, in quæ per illum gradum generatio humana pervenit : tractanda illa sunt ad distinguendas ætates dispensationis divinæ providentiæ, quæ humano generi ordinatissime subvenit; non autem ad vivendi regulas usurpandas. Sed tamen utrum quod ait Apostolus : mulier non habet potestatem sui corporis, sed vir; similiter et vir non habet potestatem sui corporis, sed mulier : possit in tantum valere, ut permittente uxore, quæ maritalis corporis potestatem habet, possit vir cum altera, quæ nec aliena uxor sit, nec a viro disjuncta, concumbere : sed non ita est existimandum, ne hoc etiam femina, viro permittente facere posse videatur, quod omnium sensus excludit.

Quamquam nonnullæ causæ possint exsistere, ubi et uxor, mariti consensu, pro ipso marito hoc facere debere videatur : sicut Antiochiæ factum esse — perhibetur ante quinquaginta ferme annos, Constantii temporibus. — Nihil hinc in aliquam partem disputo, liceat cuique æstimare quod velit : non enim de divinis auctoritatibus deprompta historia est : sed tamen, narrato facto, non ita respuit hoc sensus humanus, quod in illa muliere viro jubente commissum est, quemadmodum antea cum

sine ullo exemplo res ipsa poneretur, horruimus. Sed in hoc Evangelii capitulo nihil fortius considerandum est, quam tantum malum esse fornicationis, ut cum tanto vinculo sibi conjugia constringantur, hæc una causa solutionis excepta sit.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

APPENDICE DE LA 1re PARTIE.

DEUXIÈME PARTIE.

PREMIÈRE SECTION.

DEUXIÈME SECTION.

TROISIÈME SECTION.

QUATRIÈME SECTION.

TROISIÈME PARTIE.

APPENDICE DES 2e ET 3e PARTIES.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.





